

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía III
(Hermenéutica y Filosofía de la Historia)



JOAQUÍN XIRAU : UNA FILOSOFÍA DE ULTIMIDADES

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

José Ignacio Sánchez Carazo

Bajo la dirección del doctor:

José Luis Abellan-García González

Madrid, 2002

ISBN: 978-84-8466-264-8

© José Ignacio Sánchez Carazo, 1996

TESIS DOCTORAL

**JOAQUIM XIRAU:
UNA FILOSOFIA DE ULTIMIDADES**

TRABAJO REALIZADO POR: José Ignacio Sánchez Carazo

DIRIGIDO POR: José Luis Abellán

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

MADRID 1996

INDICE

	Página
AGRADECIMIENTOS.....	5
INTRODUCCION.....	8
NOTAS A LA INTRODUCCION.....	20
 CAPITULO PRIMERO: VIDA DE JOAQUIM XIRAU.....	 21
1.1 LAS RAICES HISTORICAS.....	22
1.1.1 Hacia la pregunta por el alma hispánica.....	22
1.1.2 Una primera aproximación al alma hispánica...	26
1.1.3 El sentido del erasmismo.....	28
1.1.4 De Ramón Lull a los Reyes Católicos.....	33
1.1.5 Luis Vives y el espíritu erasmista español...	37
1.1.6 La ruptura y el aislamiento.....	45
1.1.7 Del aislamiento al renacimiento en España....	48
1.1.8 El sentido último del alma hispánica.....	51
 1.2 LOS AÑOS DE FORMACION: HASTA 1923.....	 54
1.2.1 El sentido de la etapa de formación.....	54
1.2.2 Las Escuela de Barcelona.....	57
1.2.3 Ortega y Gasset.....	70
1.2.4 Manuel Bartolomé Cossío.....	78
1.2.5 Alma hispánica-alma catalana.....	87
 1.3 EL COMIENZO DEL CAMINO: 1923-1931.....	 92
1.3.1 Demarcación de la segunda etapa.....	92
1.3.2 Su preocupación pedagógica.....	95
1.3.3 El problema de la objetividad.....	99
1.3.4 El problema de los valores.....	106
1.3.5 Sobre la historia de la filosofía.....	113
1.3.6 Traducciones.....	116
1.3.7 El sentido de la segunda etapa.....	119
 1.4 LOS AÑOS DE LA REPUBLICA (I): 1931-1936.....	 122
1.4.1 La etapa de la esperanza.....	122

1.4.2 La primera enseñanza.....	124
1.4.3 La segunda enseñanza.....	126
1.4.4 La enseñanza superior.....	127
1.4.5 Las misiones pedagógicas.....	134
1.4.6 Desde el magisterio de Cossío.....	142
1.4.7 Escritos pedagógicos y políticos.....	143
1.4.8 Dedicación filosófica.....	147
1.4.9 Congresos y conferencias.....	148
1.4.10 El sueño de la República.....	149
 1.5 LOS AÑOS DE LA REPUBLICA (II): 1936-1939.....	 150
1.5.1 La etapa de la angustia.....	150
1.5.2 Escritos, conferencias, congresos.....	151
1.5.3 Carta a Manuel Azaña.....	159
1.5.4 «Por una senda clara».....	165
 1.6 EL EXILIO MEXICANO: 1939-1946.....	 186
1.6.1 De París a México.....	186
1.6.2 Su labor docente.....	192
1.6.3 Escritos monográficos.....	196
1.6.4 Sobre el problema de lo hispánico.....	200
1.6.5 Su pensamiento filosófico.....	202
 NOTAS AL CAPITULO PRIMERO.....	 209
 CAPITULO 2: DESDE LA FENOMENOLOGIA.....	 223
 2.1 EL PASADO FILOSOFICO.....	 224
2.1.1 La primera crisis.....	225
2.1.2 La segunda crisis.....	231
2.1.3 La tercera crisis.....	239
 2.2 EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	 248
2.2.1 El subjetivismo relativista.....	248
2.2.2 El materialismo.....	258
2.2.3 La radicalidad del problema.....	261
 2.3 EN BUSCA DEL METODO.....	 267
2.3.1 La crisis de la ciencia.....	267
2.3.2 Nuevas orientaciones filosóficas.....	278
2.3.3 La actitud fenomenológica.....	281
 2.4 EL PROBLEMA DE LA VERDAD.....	 286
2.4.1 Crítica del subjetivismo relativista.....	287
2.4.2 Diferentes teorías sobre la verdad.....	294
2.4.3 La intención significativa y su cumplimiento.....	298
2.4.4 El sentido de la verdad.....	301
 2.5 CRITICA DEL REDUCCIONISMO CIENTIFICISTA.....	 305
2.5.1 La percepción y sus momentos esenciales.....	305
2.5.2 Las direcciones intencionales.....	308
2.5.3 La actitud de la ciencia ante la realidad....	310

2.5.4 Primera ilegitimidad del cientificismo.....	313
2.5.5 Segunda ilegitimidad del cientificismo.....	314
2.6 LA REALIDAD RADICAL.....	318
2.6.1 La primacía de la teoría.....	319
2.6.2 Crítica de la reflexión.....	325
2.6.3 La realidad radical y la conciencia amorosa..	332
NOTAS AL CAPITULO SEGUNDO.....	336

CAPITULO TERCERO: LA CONCIENCIA AMOROSA..... 343

3.1 ANALISIS DEL AMOR.....	344
3.1.1 Hacia la pregunta acerca del amor.....	344
3.1.2 Determinación formal del amor.....	348
3.1.3 Notas características del amor.....	352
3.1.4 Abundancia de vida interior.....	352
3.1.5 Revelación del valor y del sentido de las cosas.....	358
3.1.6 La ilusión y transfiguración de la vida amorosa.....	363
3.1.7 Reciprocidad, fusión.....	366
3.1.8 Desde el amor como actitud radical.....	369
3.2 EL PLANTEAMIENTO DE LA ETICA.....	373
3.2.1 La ética: asunto ineludible.....	373
3.2.2 El amor: fuente de toda ética.....	374
3.2.3 Crítica a la posición kantiana.....	376
3.2.4 La estructura de la personalidad.....	378
3.2.5 El imperativo pindárico.....	380
3.2.6 Moral como heroicidad.....	382
3.2.7 El imperativo del respeto al otro.....	384
3.2.8 El sentido de la ley.....	387
3.2.9 Hacia un «ethos» del amor.....	389
3.3 EL PROBLEMA DE LA EDUCACION.....	393
3.3.1 La educación: ¿tarea amorosa?.....	393
3.3.2 Tres posturas ante la educación.....	395
3.3.3 Educación y personalidad.....	399
3.3.4 La educación: tarea amorosa.....	400
3.4 EL PROBLEMA DEL ARTE.....	406
3.4.1 La impopularidad del arte nuevo.....	406
3.4.2 Lo artístico del arte.....	409
3.4.3 Interrogantes ante la deshumanización del arte.....	414
3.4.4 Teoría del arte: El arte como idealización...	417
3.4.5 El arte y la mirada amorosa.....	421
3.4.6 El sentido de la deshumanización del arte....	426
NOTAS AL CAPITULO TERCERO.....	430

CAPITULO CUARTO: HACIA LAS ULTIMIDADES.....	438
4.1 LA NECESIDAD DE SEGUIR PENSANDO.....	439
4.1.1 La necesidad de un «cuarto movimiento».....	439
4.1.2 La necesidad de una ontología.....	446
4.1.3 Estructura del «cuarto movimiento».....	449
4.1.4 El sentido de la necesidad de seguir pensando.....	450
4.2 REFLEXIONES ONTOLOGICAS: EL SER Y EL TIEMPO....	456
4.2.1 La conquista de la objetividad.....	456
4.2.2 Tres interpretaciones del tiempo.....	462
4.2.3 Carácter «voluminoso» del tiempo.....	473
4.2.4 Carácter «voluminoso» del ser.....	481
4.2.5 Realidad, «proceso», «duración».....	488
4.2.6 La realidad y la «dialéctica integradora»....	494
4.3 HACIA UNA DIALECTICA INTEGRADORA.....	496
4.3.1 Dialéctica integradora: dialéctica amorosa...	496
4.3.2 La intimidad personal.....	499
4.3.3 Acerca del sentido de lo interno y lo externo.....	503
4.3.4 «Mi» interioridad.....	505
4.3.5 La superación de las dicotomías.....	510
4.4 EL PROBLEMA DE LO RELIGIOSO.....	514
4.4.1 El problema de lo radicalmente trascendente..	514
4.4.2 La mística: acceso privilegiado a Dios.....	517
4.4.3 Análisis de la vida mística.....	520
4.4.4 Hacia una filosofía cristiana.....	526
4.4.5 El mundo en la manos de Dios.....	534
NOTAS AL CAPITULO CUARTO.....	541
 CONCLUSIONES.....	 549
NOTAS A LAS CONCLUSIONES.....	562
 BIBLIOGRAFIA.....	 563
A) BIBLIOGRAFIA DIRECTA.....	564
I. Libros de Joaquim Xirau.....	565
II. Artículos de Joaquim Xirau.....	567
III. Traducciones de Joaquim Xirau.....	571
IV. Abreviaturas utilizadas.....	572
B) BIBLIOGRAFIA INDIRECTA.....	574
I. Estudios sobre Joaquim Xirau.....	575
II. Otras obras de interés.....	578

AGRADECIMIENTOS

No cabe duda que este trabajo hubiera sido inviable sin la ayuda y la cooperación de muchas personas.

Antes de nada quiero agradecer el interés con el que José Luis Abellán ha seguido la realización de este trabajo. Fue él quien me introdujo en la obra de Joaquim Xirau, y ha sido él el que me ha dado importantes orientaciones determinantes para la realización del trabajo. A través de las numerosas conversaciones que hemos ido compartiendo me ha ido dando ánimos a lo largo de este tiempo de investigación. Es difícil expresar en pocas líneas todo lo que este trabajo debe a José Luis Abellán.

He de agradecer la ayuda prestada por Ramón Xirau, hijo de Joaquim Xirau, con quien me puse en contacto gracias a la amistad que le une a José Luis Abellán. Ramón Xirau nos ha enviado material de incomparable valor. Quiero agradecerle especialmente la carta que nos envió, carta que su padre escribió en 1939 a Manuel Azaña. Además de esta carta nos ha enviado otros documentos de difícil acceso y, como decíamos antes, de incomparable valor. De especial valor afectivo fue el que nos regalara un ejemplar del libro *Vida, pensamiento y obra de Bregson*, del que el posee un solo ejemplar más. Pero no sólo esto. Nos ha enviado orientaciones y nos ha puesto en contacto con diferentes profesores del entorno catalán, entre ellos Victoria Camps, Jordi Maragall y Miquel Siguan i Soler. Todos me

han atendido con gran interés.

Tengo que agradecer la diligencia de todas las personas que me han atendido en la Biblioteca Nacional, en la Biblioteca del Centro de Estudios Históricos del C.S.I.C., en la Biblioteca del Instituto de Filosofía del C.S.I.C., en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía de la Complutense de Madrid, en la Biblioteca de Instituto de América. Debo mencionar especialmente a las personas de la Biblioteca de Catalunya en Barcelona por la gran ayuda que me prestaron, así como a las personas del Ateneu Barcelonès que con gran atención me atendieron. También a las personas de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía de Barcelona. A todas estas personas debo agradecer su interés y profesionalidad.

Es difícil hacer referencia a todas las personas que han ido haciendo posible este trabajo. Mi hermano Antonio, aparte de ayudarme en diferentes aspectos, me puso en contacto con el profesor Eudaldo Forment, el cual con gran amabilidad nos puso en contacto con Alain Guy, y con su mujer, Reine Guy. Tuvimos oportunidad de hablar con los profesores franceses en Salamanca en verano de 1994. También ellos nos han enviado material de gran interés.

Quiero mencionar a mi cuñado Juan Torres que me ha apoyado en todo momento en los problemas informáticos. A mi amiga Queralt, por introducirme en la lengua catalana. Al profesor Agustín Uña, por compartir ratos de conversaciones llenas de consejos de gran valor para mí. A mi amiga Tesa, por preocuparse en hacerme llegar un libro que no había localizado. A mi amiga

Carmen Mejías por su gran interés en el trabajo. A mis tíos, por haberme acogido en mi visita a Barcelona.

Quiero agradecer a todos los amigos que de alguna u otra forma me han animado a lo largo de este tiempo de investigación. Es imposible mencionarlos a todos. Especialmente quiero agradecer a todos mis hermanos por su constante apoyo afectivo.

Pero, a pesar de todo lo dicho anteriormente y por encima de todas las personas antes citadas, quiero dar mi más especial agradecimiento a mis padres, Antonio y Micaela. Sin ellos este trabajo no hubiera sido realizado.

INTRODUCCION

En la presente investigación indagaremos en una figura de la filosofía española: **Joaquim Xirau**. Creemos que existen sobradas **razones** para abordar este trabajo.

En primer lugar, hay que señalar el enorme interés que tiene Joaquim Xirau por sí mismo. Su obra está llena de fecundísimas aportaciones, como podremos comprobar a lo largo de la presente investigación.

En segundo lugar, debemos señalar el interés que Joaquim Xirau tiene como filósofo del pasado. Nunca partimos de cero y, por ello, necesitamos volver una y otra vez al pasado para iluminar el presente y así hacer posible el futuro. Éste es el sentido de lo que nos decía Zubiri: "La filosofía no es su historia; pero la historia de la filosofía es filosofía."⁽¹⁾

En tercer lugar, para nosotros Joaquim Xirau tiene un interés añadido: el formar parte de la *filosofía española*. Veremos que Joaquim Xirau es un brillante representante de la historia de nuestro pensamiento. Además hay que añadir que Joaquim Xirau pertenece a uno de los momentos de más esplendor de la historia de la filosofía española: el tiempo de la II República. Y en este sentido Joaquim Xirau es una figura de un valor excepcional, ya que él será la figura «puente» entre los dos grandes focos desde donde emergía la filosofía de aquellos momentos: la Escuela de Madrid y la Escuela de Barcelona.

Por otro lado, la escasez de trabajos que se han llevado a cabo sobre la figura y el pensamiento de Joaquim Xirau ha sido otro motivo para realizar esta investigación. A esta situación

de gran desatención de la figura de Joaquim Xirau ha ayudado, sin duda, la situación tan peculiar del momento histórico que le tocó vivir. Como tantos otros hombres de España, nuestro filósofo catalán tuvo que exiliarse en 1939, antes de cumplir los 44 años, y desde entonces vivió en México. Joaquim Xirau moriría prematuramente, en 1946. Sus mejores obras —escritas en los años del exilio— fueron silenciadas en nuestro país. Pocos han sido los intentos de rescatar su obra del olvido. De hecho, uno de los grandes problemas que hemos tenido que superar ha sido la localización de los libros y artículos escritos por nuestro filósofo catalán.

Podríamos decir que con Joaquim Xirau ha sucedido algo análogo a lo que nos dice María Zambrano: "[...] no todos los antepasados están siempre patentes y actuales. Por el contrario, grandes nombres permanecen durante años, que pueden ser siglos, enterrados en el olvido para salir de él en un instante. Se hacen presentes y hasta se convierten en una obsesión. Nos encontramos entonces con el saber no sabido, que nos aparece cargado de significaciones como si fuese la cifra de todo lo que nos sucede." ⁽²⁾ Efectivamente esto sucede cuando uno se acerca a la obra de Joaquim Xirau: a través de la lectura de sus textos nos encontramos con un saber «cargado de significaciones», un saber que nos ilumina.

Todas estas razones nos han hecho pensar que la figura de Joaquim Xirau tiene un enorme interés y, por lo tanto, nos han motivado a llevar a cabo la presente investigación.

El **objetivo** que perseguimos en este estudio es *esclarecer*

el sentido último del pensamiento de Joaquim Xirau. Nos dice Bergson: "Un filósofo digno de este nombre no ha dicho jamás más que una sola cosa."⁽³⁾ Pues bien, lo que pretendemos es llegar a vislumbrar esa «sola cosa» que Joaquim Xirau nos ha dicho.

La metodología que desarrollamos en este trabajo está basada fundamentalmente en la lectura de los textos de Joaquim Xirau. Esta tarea de leer implica una ardua tarea. Como nos dice Ortega y Gasset: "Leer, leer un libro es, como todas las demás ocupaciones propiamente humanas, una faena utópica. Llamo utópica —continúa diciéndonos Ortega— a toda acción cuya intención inicial no puede ser cumplida en el desarrollo de su ejercicio y tiene que contentarse con aproximaciones esencialmente contradictorias del propósito que la había incoado."⁽⁴⁾ Efectivamente leer es tarea difícil. Así nos lo dice también Nietzsche: "Aquel arte —nos dice Nietzsche refiriéndose a la filología— no acierta a acabar fácilmente; enseña a leer bien, es decir, a leer despacio, con profundidad, con intención honda, a puertas abiertas y con ojos y dedos delicados."⁽⁵⁾ Y comentando este revelador texto de Nietzsche nos dice Emilio Lledó: "Sabemos que ese ideal de las palabras de Nietzsche no es fácilmente alcanzable; pero es estimulante el vislumbrarlo, el dejarse ir por el camino que nos conduce a él, aunque quedemos muy lejos de realizarlo."⁽⁶⁾ A este ideal intentamos acercarnos con la lectura de la obra de Joaquim Xirau. Para ello tenemos que profundizar en el texto una y otra vez. Para llegar al sentido de una obra hay que aproximarse con el sigilo que plantea el propio Ortega en su conocido método de Jericó. "Los grandes temas filosóficos

-nos dice Ortega- sólo se dejan conquistar cuando se los trata como los hebreos a Jericó -yendo hacia ellos curvamente, en círculos concéntricos cada vez más estrechos e insinuantes. Por eso, todos los asuntos que toquemos [...] reaparecerán una vez y otra en círculos posteriores de radio más estrecho y exigente."(⁷)

Para llevar a cabo este método, el *método de Jericó*, hemos utilizado la metáfora de la *sinfonía*. Y al modo de una sinfonía, desarrollaremos el trabajo en cuatro «movimientos». Cada «movimiento» es una «vuelta» que damos al objetivo que perseguimos en este trabajo: *esclarecer el sentido del pensamiento de Joaquim Xirau*. En último término, cada «movimiento», cada «vuelta», trata de la misma cosa. En cada «vuelta», en cada «movimiento» la cosa se nos va haciendo cada vez más diáfana. En cada movimiento nos va apareciendo con mayor claridad la armonía de la obra completa. "Sinfonía quiere decir -nos dice Uhrs von Balthasar- consonancia, armonía. En la sinfonía, diferentes melodías se interpretan. [...] Para poder desarrollar la riqueza de la totalidad musical que el compositor tiene en su mente, la orquesta ha de reunir la mayor pluralidad instrumental posible."(⁸) Por ello hemos utilizado la metáfora de la sinfonía. Porque queremos reflejar la armonía que reside en la obra de Joaquim Xirau. Evidentemente esta metáfora no nos habla de algo *acabado*, *finalizado*. Porque la lectura nunca es una tarea acabada, finalizada. De lo que sí nos habla la metáfora de la sinfonía es de la filosofía de Joaquim Xirau como *sistema*. En la obra de Joaquim Xirau descubrimos la armonía, la globalidad.

En su pensamiento cada momento se apoya en los demás. Ésta es la otra razón por la que hemos elegido acercarnos a los textos de Joaquim Xirau con el *método de Jericó* que nos proponía Ortega.

Como veremos, cada «movimiento» nos llevará, *desde sí mismo*, por una *necesidad interna*, al «movimiento» siguiente. Porque lo que buscamos es *esclarecer el sentido del pensamiento de Joaquim Xirau*. Por todo ello son inevitables ciertas reiteraciones en cada «vuelta», en cada «movimiento».

Desde esta perspectiva el **contenido** de la presente investigación constará de cuatro capítulos, correspondientes a los cuatro «movimientos» a los que antes nos referíamos.

En el «primer movimiento» damos la primera «vuelta» en nuestro camino para acercarnos al objetivo propuesto. Para ello analizamos la *vida de Joaquim Xirau*. El hecho de dedicar el primer capítulo al análisis de la vida de Joaquim Xirau tiene un sentido doble. Por una parte, nos revela en una primera aproximación el sentido de su pensamiento. Pero, por otra parte, con ello llenamos un hueco que existía hasta ahora, ya que en ningún trabajo se ha hecho una exposición suficientemente completa y esclarecedora de la vida de Joaquim Xirau. En dicho análisis recorreremos los aspectos más importantes de su vida y de sus obras escritas. Desde la actitud más profunda que tuvo en su vida nuestro filósofo catalán comprobaremos la *necesidad* de estudiar a fondo su *pensamiento filosófico*. Por ello, este «primer movimiento» nos lleva *desde sí mismo* a la necesidad de plantear los «movimientos» sucesivos.

Lo primero que constatamos es la necesidad que Joaquim Xirau

siente de dar sentido a la vida. Es decir: la necesidad de salvación. ¿De qué nos tenemos que salvar? Nos tenemos que salvar del *sinsentido*. ¿Cómo vivir si la vida es un mero *sinsentido*? Pues bien: de esto es de lo que, precisamente, trata la filosofía. Así nos lo dice Joaquim Xirau: "Toda filosofía —desde Platón hasta Nietzsche— posee un sentido religioso. En este sentido se halla al servicio de la «fe» y la apoya o destruye, con toda la gravedad abismal que ello lleva forzosamente consigo. Si no es así no «interesa». No interesa porque no se refiere a nada de veras interesante. Como vio certeramente Unamuno, lo único que interesa de verdad es salvarse, salvar la vida y la propia espiritualidad. Y sólo es posible salvarse mediante la salvación del mundo que llevamos perennemente en el alma."(⁹)

Joaquim Xirau buscó dar sentido a su propio vivir. La vida sólo merece la pena ser vivida desde un *sentido*, descubierto por la filosofía. A su vez, la filosofía sólo tiene sentido si realmente sirve para iluminar la vida. Como veremos, en Joaquim Xirau vida y filosofía no pueden separarse. Siempre, claro está, que hablemos de una filosofía que trata de lo más radical, de lo más último. Por ello, la filosofía de Joaquim Xirau es una **filosofía de ultimidades**.

El capítulo primero lo comenzamos con el análisis de un tema que es prioritario para entender la vida de Joaquim Xirau: sus *raíces históricas*. Joaquim Xirau se sabía perteneciente a la tradición hispánica. Por ello este tema fue investigado con gran interés por el propio filósofo. Sabía que para entenderse a sí mismo tenía que aclarar el sentido de sus raíces históricas, es

decir, el sentido del **alma hispánica**. Estas investigaciones de Joaquim Xirau sobre el problema de lo hispánico nos aportarán dos aspectos fundamentales: primero, la interpretación de Joaquim Xirau acerca de la esencia de nuestra alma hispánica; segundo, y lo que a nosotros más nos interesa, el talante más profundo del propio Joaquim Xirau. Por ello hemos considerado necesario comenzar el análisis de la vida de Joaquim Xirau con estas reflexiones que él realizó sobre el *alma hispánica*. El resto del capítulo es un recorrido y análisis de las etapas en las que se fue desarrollando la vida de nuestro filósofo catalán.

Decíamos que el «primer movimiento» nos lleva a la necesidad de estudiar a fondo el pensamiento filosófico de Joaquim Xirau. Pues bien, en el «segundo movimiento» comenzamos este estudio.

El «segundo movimiento» lleva por título «Desde la fenomenología». Este «segundo movimiento» lo comenzamos haciendo referencia a la interpretación que Joaquim Xirau hizo del pasado filosófico. Joaquim Xirau tuvo un finísimo *sentido histórico*. Como vimos antes, Joaquim Xirau se sabe perteneciente a una tradición: la tradición hispánica. Y tuvo que investigar dicha tradición, porque sabía que para autoposeerse a sí mismo tenía que hacerse cargo de sus raíces históricas. Pues bien: de la misma forma, Joaquim Xirau se sabía perteneciente a la *historia del pensamiento*. Sabía que venía de ese pasado. Por ello, también estudió con profusión el pasado filosófico. Como nos dice María Zambrano: "El hombre posee el privilegio de tener antepasados; somos siempre hijos de alguien, herederos y descendientes. Mas cuando se pertenece a un mundo tan completo como el de la cultura

occidental los antepasados son múltiples; tenemos diversas tradiciones detrás de nosotros, no una sola."⁽¹⁰⁾ Efectivamente Joaquim Xirau siempre tuvo presente esta condición nuestra de herederos. Por ello, como antes apuntábamos, este «segundo movimiento» lo comenzaremos con el análisis que el propio Joaquim Xirau hace del pasado filosófico a lo largo de numerosos trabajos suyos. Y veremos que desde este pasado filosófico surgen dos grandes problemas: **el relativismo y el materialismo.**

Lo dicho anteriormente no implica por parte de Joaquim Xirau una postura *historicista*. Muy al contrario, el propio Joaquim Xirau nos dice: "Las experiencias de la humanidad en la historia son orientaciones complementarias de un destino universal y trascendente. Toda filosofía tiene su contenido de verdad. Sólo en la superior integración de sus puntos de vista parciales es posible concebir el ser y la verdad absolutos."⁽¹¹⁾ Más adelante continúa diciéndonos Joaquim Xirau: "Así, la verdad se encuentra parcialmente encarnada en cada uno de los momentos de las contraposiciones de la historia. Sólo la integración gradual de las verdades parciales, unilaterales y abstractas es capaz de constituir una verdad total y orgánica. La verdad total sólo puede darse en la plenitud de los tiempos. Pero se encuentra implícita en todos y cada uno de los pasos de la razón en su ejercicio metódico. De ahí que si pensamos con rigor y «con el alma entera» todas las proposiciones posibles, entre ellas se darán las reales y encontraremos, en las contraposiciones históricas que de su parcial consideración derivan, los momentos dialécticos de la razón."⁽¹²⁾ Por ello, la tarea filosófica es

la tarea que consiste en buscar *lo eterno* en lo puramente temporal. Así nos lo dice también el propio Joaquim Xirau: "Todo momento de la historia y de la vida participa en la eternidad."⁽¹³⁾ Y es que en cada momento histórico volvemos, en realidad, a los problemas eternos de la filosofía. "Les últimes interrogacions de la consciència humana –nos dice Joaquim Xirau– són sempre actuals, perquè són eternes."⁽¹⁴⁾ Es evidente que estos «problemas eternos» hay que formularlos necesariamente en un momento histórico. Y ese momento en el que los tenemos que formular es siempre éste que vivimos, nuestro momento actual. Pero para hacer filosofía auténtica tendremos que considerar que nuestros problemas tienen un valor eterno. "Considerar les coses –nos dice más adelante Joaquim Xirau– *sub speciae aeternitatis*. Tal és l'essència de la filosofia. Fer que un moment de la vida i de la història s'impregni d'eternitat."⁽¹⁵⁾ Necesitamos, pues, retomar una y otra vez los grandes problemas de la filosofía y para avanzar en la claridad de las soluciones hemos de contar con la ayuda de las aportaciones de los pensadores del pasado.

Pues bien, Joaquim Xirau trata de buscar una solución a los problemas más radicales que ha encontrado, *relativismo* y *materialismo*. Y el camino privilegiado que encontrará para hallar una solución es, precisamente, la *fenomenología husserliana*. De ahí que titulemos este segundo capítulo «Desde la fenomenología».

Joaquim Xirau descubre, en este camino emprendido, ciertas insuficiencias en la propia fenomenología husserliana. Justamente aquí se presenta la necesidad del «tercer movimiento». Para

superar las deficiencias de la fenomenología husserliana *necesitamos* analizar el amor. Por ello, el tercer capítulo, que corresponde a este «tercer movimiento», lleva por título «La conciencia amorosa».

En este tercer capítulo hacemos referencia en primer lugar a lo que podríamos denominar una *analítica del amor*. Desde esa analítica veremos cómo Joaquim Xirau presenta el planteamiento de la ética, de la educación y del arte.

Al terminar este «tercer movimiento» constataremos la *necesidad de seguir pensando*. Ciertos problemas que nos surgen tras el «tercer movimiento» han de ser planteados en el «cuarto movimiento», que lleva por título «Hacia las ultimidades». Éste será el cuarto y último «movimiento» de esta «sinfonía» que nos proporciona la lectura de los textos de Joaquim Xirau. En este cuarto «movimiento» llegamos a lo más profundo de las ultimidades. Y en lo más profundo de las ultimidades nos encontraremos con el planteamiento del *problema de lo religioso*. Ya veíamos antes que nos lo decía el propio Joaquim Xirau: "Toda filosofía —desde Platón hasta Nietzsche— posee un sentido religioso. En este sentido se halla al servicio de la «fe» y la apoya o destruye, con toda la gravedad abismal que ello lleva forzosamente consigo."⁽¹⁶⁾

Completamos así la última «vuelta» del *método de Jericó*. Al final del capítulo intentaremos enunciar esa «*sola cosa*» que nos ha intentado decir Joaquim Xirau.

Para terminar expondremos de forma sintética las **conclusiones** de nuestra investigación. En las conclusiones

veremos los aspectos más destacables del camino recorrido, así como algunas cuestiones que la obra de Joaquim Xirau nos deja planteadas.

Hemos de hacer una referencia a los **textos y material** utilizados. Nos hemos referido ya a la dificultad en la localización de los escritos de Joaquim Xirau. Hemos intentado elaborar una bibliografía lo más exhaustiva posible. La bibliografía presentada se debe, en parte, a nuestra investigación y, en parte, a todas las personas que nos han ayudado, y que ya hemos mencionado en los agradecimientos.

Se ha intentado hacer un estudio de la obra de Joaquim Xirau desde una perspectiva distinta a las existentes, indagando en dos pilares: la *fenomenología* y el *sentido cristiano*. Desde esta perspectiva hemos intentado profundizar en dos aspectos muy desatendidos de su obra: la ética y el arte. Por último, desde la perspectiva del pensamiento fenomenológico y cristiano de Joaquim Xirau hemos intentado vislumbrar su propuesta ontológica, así como el sentido último que encuentra en la vida humana: el *sentido trascendente*.

NOTAS A LA INTRODUCCION

1. ZUBIRI, XAVIER, "Prólogo a la primera edición", pág. XXV, en JULIÁN MARÍAS: *Historia de la Filosofía*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1976.
2. ZAMBRANO, MARÍA, *Séneca*, Ediciones Siruela, Madrid, 1994, págs. 21-22.
3. Cita tomada en CHACÓN, PEDRO, «Mecánica y mística: La filosofía de la religión de Henri Bergson», *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Editorial Trotta, Madrid, 1994, pág. 404.
4. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Comentario al «Banquete» de Platón*, en *Obras Completas*, vol. IX, Revista de Occidente, Madrid, 1971, pág. 751.
5. NIETZSCHE, FEDERICO, *Aurora*, Editores Mexicanos Unidos, S. A., México, 1974, pág. 9.
6. LLEDÓ, EMILIO, *El surco del tiempo*, Editorial Crítica, Barcelona, 1992, págs. 23-24.
7. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas*, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid, 1969, pág. 288.
8. VON BALTHASAR, HANS URS, *La verdad es sinfónica*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1979, pág. 5.
9. LO FUGAZ Y LO ETERNO, págs. 223-224.
10. ZAMBRANO, MARÍA, *Séneca*, op. cit., pág. 21.
11. COSSIO, pág. 95.
12. COSSIO, pág. 120.
13. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 223.
14. EL SENTIT DE LA VIDA I EL PROBLEMA DELS VALORS, pág. 69.
15. EL SENTIT DE LA VIDA I EL PROBLEMA DELS VALORS, pág. 69.
16. LO FUGAZ Y LO ETERNO, págs. 223-224.

CAPITULO PRIMERO

VIDA DE JOAQUIM XIRAU

1.1 LAS RAICES HISTORICAS

Comenzamos, pues, nuestra indagación con lo que en la Introducción llamábamos el «primer movimiento». En este «primer movimiento» vamos a recorrer la vida de Joaquim Xirau.

La filosofía, nos enseñará Joaquim Xirau, está *indisolublemente* unida a la vida de la que brota. En efecto: la vida sólo adquiere sentido desde una filosofía, es decir, desde un *ideal*; a su vez, una filosofía sólo tiene sentido cuando su misión es *iluminar* una vida. Filosofía y vida: no puede entenderse ninguna de las dos sin tener en cuenta su mutua referencia esencial.

1.1.1 HACIA LA PREGUNTA POR EL ALMA HISPANICA.

Joaquim Xirau nació en Figueras (Gerona) el 23 de Junio de 1895. Tras el desastre nacional de la guerra civil tuvo que exiliarse en 1939. Desde entonces vivió en México, donde murió prematuramente en el año 1946.

Pues bien, antes de analizar el recorrido vital e intelectual de Joaquim Xirau nos parece de todo punto necesario analizar cuáles son las raíces más profundas a las que él mismo *se siente vinculado*.

El sentido de indagar en las *raíces históricas* a las que Joaquim Xirau se siente perteneciente ya lo hemos indicado en la Introducción: Joaquim Xirau fue un hombre preocupado hondamente

por el *sentido histórico*. Por ello no es de extrañar que, él mismo, se preocupara y llevara a cabo unas importantísimas reflexiones acerca de las *raíces históricas* a las que él está vinculado.

Joaquim Xirau se preocupó y reflexionó acerca de la siguiente pregunta: *¿En qué consiste el alma hispánica? ¿Cuál es la esencia del alma hispánica?* Ésta es una pregunta que se hace Joaquim Xirau, porque sabe que sus raíces están ahí, en el alma hispánica, y sabe que para comprenderse a sí mismo no tiene más remedio que hundirse en sus raíces para ver de dónde viene, y así poder decir como don Quijote: «yo sé quién soy».

Aunque durante toda su vida se había preocupado por este tema, sus mejores reflexiones acerca de cuál es la esencia del alma hispánica las llevó a cabo en su período de exilio en México. No cabe duda que el encuentro vital con los países hispanoamericanos causó en Joaquim Xirau una profunda huella, y fue acicate para plantear en toda su dimensión, amplitud y profundidad el problema de lo hispánico, es decir, el problema de lo español. El propio Joaquim Xirau nos lo dice: "Es un tema que ha sido durante mi vida entera objeto de predilecta atención. Al contacto con México y ante el abismo de la situación mundial se ha acrecentado todavía su interés. Creo que de su clara dilucidación depende, en gran parte, el destino del mundo hispánico."(¹) A este interés por profundizar en el problema de lo hispánico que su llegada a México despertó en Joaquim Xirau hace referencia José Luis Abellán: "[...] en México, según me confirmó su hijo -nos dice José Luis Abellán refiriéndose a una

carta que Ramón, el hijo de Joaquim Xirau, le escribió el 14/II/1965—, lo más importante es que había descubierto la verdadera España —la de Vives, Las Casas, Lulio, los teólogos españoles de los siglos XVI y XVII, los humanistas españoles en general—. "(2)

Pues bien, lo primero en lo que Joaquim Xirau repara es en la falta de una *historia* de nuestro pueblo. Cuando hacía estas reflexiones, en 1942, se lamentaba de la falta de investigaciones y estudios serenos y ecuanímenes sobre nuestra historia. "España —nos dice Joaquim Xirau— es un pueblo sin *historia*. Carece de la continuidad de un juicio sereno y crítico sobre el sentido que informa su presencia y su desarrollo temporal en el mundo de occidente. La *historia* de España se resuelve o en el paciente amontonamiento de hechos sin sentido o en el fácil manejo de grandes tópicos sin base, dispuestos en batería para *cantar* sus glorias o para denostar sus abyecciones. [...] Ni tan siquiera poseemos todavía un buen libro sobre el Quijote. De ahí resulta la desorientación de nuestra vida colectiva y aun el grave trastorno de la historia universal." (3)

Esto va a intentar Joaquim Xirau en numerosos trabajos: proyectar luz y claridad sobre nuestra historia, sobre nuestras auténticas raíces. Hacer esto se le plantea a Joaquim Xirau como una imperiosa *necesidad*. Si queremos dar sentido a nuestras vidas, si queremos construir nuestro futuro, si queremos hacer posible nuestra convivencia, tenemos que asumir nuestra historia, *nuestra tradición* en su pleno y auténtico sentido. "Es la única forma —nos dice Joaquim Xirau— de que lleguemos a

entendernos. Sólo en la claridad es posible el amor."(⁴)

Todo lo dicho queda reflejado al comienzo de su artículo «Humanismo español». Y es especialmente significativo el contenido de la nota que incluye en la primera página de dicho artículo: "Este es el esquema de un libro en preparación."(⁵) Y con relación a esto, es especialmente significativo lo que nos cuenta Juan Hernández Luna, uno de los discípulos de Joaquim Xirau en México: "En una de las visitas a su departamento, allá por el mes de julio de 1941 —nos dice Hernández Luna—, el maestro esbozó a un grupo de jóvenes —entre los que se encontraban Antonio Gómez Robledo, Leopoldo Zea y Manuel Cabrera— el proyecto de un *Seminario sobre América Hispana*. El seminario tendría por objeto: I.— Investigar las ideas que España poseía en el momento en que se inicia su contacto con la América recién descubierta; II.— Hacer ver cómo las ideas de Luis Vives, Francisco de Vitoria, Juan de Valdés, Erasmo y Tomás Moro, fueron el alma de los grandes misioneros que vinieron de España a México; III.— Revelar cómo esas ideas, evolucionando en el curso de los siglos, fueron las mismas que inspiraron en el orbe hispánico los movimientos de independencia, de libertad y de justicia social."(⁶)

Dicho seminario, al que se refería Juan Hernández Luna, quedó en proyecto, como también quedó en proyecto el libro que Joaquim Xirau anunciaba en su artículo «Humanismo español». Su muerte prematura hizo que quedaran sin desarrollar muchas posibilidades abiertas por las reflexiones y los trabajos que llevó a cabo. Pero afortunadamente sí nos dejó una serie de

textos en los cuales encontramos material suficiente para saber qué es, en opinión de Joaquim Xirau, lo esencial del alma hispánica. Y veremos que en lo escrito por él se refleja el esquema del seminario en proyecto antes aludido.

Así pues, este material que Joaquim Xirau nos dejó nos va a permitir dos cosas. En primer lugar, va a ser una aportación para el problema general de la esencia del alma hispánica. Pero además, en segundo lugar, y esto es lo que más nos interesa aquí, este material nos va a descubrir, como decíamos anteriormente, las raíces más profundas a las que Joaquim Xirau se siente profundamente vinculado, y por lo tanto, nos va a revelar el talante más profundo de Joaquim Xirau.

1.1.2 UNA PRIMERA APROXIMACION AL ALMA HISPANICA.

Volviendo, pues, a la pregunta inicial, «¿qué es lo esencial del alma hispánica?», Joaquim Xirau va a encontrar que lo esencial, lo radicalmente esencial, que conforma y constituye nuestra alma es el *humanismo*. Es el humanismo entendido en su aspecto de *humanismo integral*. Y este *humanismo* tiene para Joaquim Xirau dos aspectos fundamentales: es, por una parte, un modo de ser *liberal*; es, por otra parte, un modo de ser *religioso*.

Así pues, y en primer lugar, este humanismo español lleva consigo un modo de ser *liberal*. Al decir «liberal» Joaquim Xirau se refiere al término en cuanto derivación de «libertad». Así pues, este humanismo, tal como nos lo presenta Joaquim Xirau, implica por encima de todo un profundo respeto al valor de la

libertad. En este sentido nos dice Joaquim Xirau: "Tengo entendido que la palabra *liberal*, en su uso social y político, es de origen español. Sea de ello lo que fuere, es evidente que en todas las lenguas hispanas tiene una profundidad, una resonancia y una amplitud de sentido de que carece en las demás."⁽⁷⁾

Y precisamente este carácter «*liberal*» de nuestras raíces es una de las razones por las que ciertos movimientos, como el enciclopedismo o el krausismo, adquieren una particular peculiaridad al llegar a nuestro suelo. "Las nuevas ideas —nos dice Joaquim Xirau— actúan sobre un espíritu antiguo y elaborado. Si quisiéramos expresarlo en fórmula breve y precisa, diríamos que aquello que constituye el núcleo más permanente y esencial del alma hispánica es el *espíritu liberal*."⁽⁸⁾

En segundo lugar, el humanismo español lleva consigo un modo de ser *religioso*. Ésta es la otra característica que, según Joaquim Xirau, conforma lo más profundo de nuestra alma. Así, y hablando de Julián Sanz del Río, nos dice lo siguiente: "En su aspiración humana, ética y religiosa es además cristiano y aun en su más íntima estructura, católico. Raras son las personalidades eminentes que se separan abiertamente de esta actitud —desde Luis Vives a Unamuno o aun a Ortega y Gasset—. "⁽⁹⁾

Esta es otra razón que Joaquim Xirau encuentra para explicar el hecho de que el influjo de las ideas que vienen de fuera tuvieran en el mundo hispánico un signo especial. Estas nuevas ideas, como nos dice Joaquim Xirau, "al proyectarse sobre el mundo hispánico toman un matiz y una coloración peculiar. Casi

todos, por no decir todos, los *enciclopedistas* españoles son de una religiosidad fervorosa y aun en algunos casos, cristianos y católicos, cuando no clérigos. Piénsese en el Conde de Aranda, en Campomanes, en Quintana, en Hidalgo, en Morelos... Lo mismo va a ocurrir con todos los movimientos posteriores: en el denominado movimiento *krausista*, en muchos de los apóstoles de la primera República española, en Prim, en Castelar, en José Martí..."⁽¹⁰⁾

Este *humanismo* (de espíritu religioso y a la vez profundamente liberal) está ya presente en la España medieval. Símbolo de ello es la enorme figura de Ramón Lull⁽¹¹⁾. Más tarde es esta tradición humanista la que informa y da sentido a las ideas de los fundadores de la España moderna y de la América española. "Es el espíritu de Vives, de los Valdés, de Luis de León, de Quiroga, de Las Casas... de todo lo que concreta y culmina —explica Joaquim Xirau— en lo que se ha denominado, no sin algún equívoco, el *erasmismo español*."⁽¹²⁾

Así pues, la esencia del alma hispánica la encontramos en este *humanismo* liberal y religioso. A continuación vamos a ver cómo Joaquim Xirau hace el desarrollo de esta tesis.

1.1.3 EL SENTIDO DEL ERASMISMO.

Para entender lo que sigue, es decir, el desarrollo histórico del humanismo español, es necesario que previamente aclaremos el sentido histórico del *Erasmismo*, ya que éste será un movimiento clave para el desarrollo y, por tanto, para el entendimiento de la vida intelectual española.

El Renacimiento es un acontecimiento crítico de la historia: todos los principios se tambalean, todo se pone en cuestión. "Era una de esas grandes crisis históricas —nos explica Joaquim Xirau— en que aparecen descarnadas todas las raíces de nuestra situación terrena y en que se tambalean en lo alto los ideales que mantienen nuestra alma en pie."⁽¹³⁾ Por ello, es también un momento especialmente difícil para aquellos a quienes les toca vivirlo. Esto queda reflejado en las palabras que Juan Luis Vives escribe a su amigo Erasmo: "Vivimos en una época difícil, en la cual no se puede hablar ni callar sin peligro."⁽¹⁴⁾

Hasta ese momento, el hombre había tenido toda una serie de convicciones claras y seguras que daban sentido a la vida, al mundo y a la historia. Pero a partir del Renacimiento todas estas antiguas convicciones que daban sentido a la existencia humana aparecen como *insuficientes*. Dejan de tener el valor de antaño. El hombre, ante esta situación, tiene que buscar un nuevo modo de orientar su vida.

Ante esta tan importante y profunda crisis aparecen tres tendencias. La primera, y más avanzada, es la del Renacimiento italiano. La segunda viene representada por el Protestantismo: es el humanismo germánico que culmina en la revolución luterana. La tercera es la que genéricamente podemos denominar «Erasmismo». Esta tercera tendencia es, nos dice Joaquim Xirau, "patrimonio de una minoría selecta en todos los pueblos de Europa [...]"⁽¹⁵⁾ En concreto, esta tendencia tomará cuerpo en España y será la que guíe, en palabras de Joaquim Xirau, "los ideales de la cultura y de la política la primera parte del imperio español, es decir,

la que va desde la formación de la unidad política de España hasta la retirada de Carlos V al monasterio de Yuste. Con ella coincide la fundación de los grandes países americanos."(¹⁶)

Las tres tendencias coinciden en perseguir una fórmula que permita desarrollar el principio básico renacentista: el principio de *emancipación humana*. Divergen, sin embargo, en la manera de interpretarlo.

El *Renacimiento italiano* es el pionero en la afirmación plena de la libertad. Para ello pone su acento en la libre vitalidad y en el esplendor del arte. Esta afirmación incondicional de la vida, va acompañada de "la renuncia explícita o implícita —nos explica Joaquim Xirau— al reconocimiento de toda norma superior en la vida religiosa y moral."(¹⁷)

El *Protestantismo* busca también desarrollar el ideal de emancipación del hombre. Pero, a la vez, trata de oponerse a la expansión ilimitada de la vitalidad propugnada por el Renacimiento italiano. El Protestantismo opone a la pura vitalidad los principios sagrados de la *conciencia religiosa*. A la Roma pagana opone la pureza de la vida cristiana. Exige una reforma *interior*, del individuo. Y ve en el clero católico, especialmente en el de Roma, una depravación, una pérdida del sentido más profundo del espíritu del Cristianismo. Todo esto lleva al Protestantismo a afirmar la libertad del individuo en su relación con Dios. El Protestantismo propugna la lectura directa y personal de los Evangelios para así empaparse del auténtico sentido cristiano. "Mediante el contacto directo con la palabra divina, revelada en ellos —explica Joaquim Xirau—, la

conciencia humana, independiente y libre implora la gracia en relación directa y personal con Dios."⁽¹⁸⁾ Se rompen, pues, los intermediarios, las jerarquías. Es cada hombre, cada individuo el que se ha de poner en relación personal y directa con Dios. Cada uno tiene que leer personal e individualmente las Escrituras para elaborar su propia interpretación.

Con todo esto, el Protestantismo ha logrado la libertad. Pero también, a través de dicha actitud, el Protestantismo ha causado algo muy grave: la ruptura de la cultura europea. Para lograr la libertad, "ha sido preciso renunciar —explica Joaquim Xirau— a la unidad de la cultura y de la tradición. La vieja arquitectura se quiebra en lo más profundo. El mundo moderno es un mundo escindido."⁽¹⁹⁾

Ante esta situación creada tanto por la propuesta del Renacimiento italiano (con su componente de irreligiosidad) como por la propuesta del Protestantismo (que lleva a la ruptura de la cultura europea), aparece la tercera tendencia: el *Erasmismo*. Erasmo escribe la obra *Philosophia Christi*. Ésta será la obra clave para entender dicho movimiento erasmista. Bien entendido, sin embargo, que lo que normalmente se entiende por Erasmismo "está muy lejos de limitarse —nos dice Joaquim Xirau— a la letra de las doctrinas de Erasmo."⁽²⁰⁾ En este movimiento, nos dice Joaquim Xirau, hay que incluir también hombres como Tomás Moro, Luis Vives, los Valdés, Luis de León, Cervantes, los grandes misioneros y evangelistas españoles de América y, en general, a todos los grandes *humanistas españoles*.

Todos los hombres que se sitúan dentro del espíritu del

movimiento erasmista coinciden en captar la enorme gravedad del momento. Todos ellos sienten la necesidad de reinstaurar, mediante una reforma radical de las doctrinas y de las costumbres, la pureza de los ideales auténticamente cristianos. Para estos hombres, y así queda magistralmente reflejado en la *Philosophia Christi*, es necesario volver a la autenticidad de las palabras de Cristo. Se trata de vivir el mensaje evangélico en toda su autenticidad. De ahí las recomendaciones de Erasmo a lo largo de sus obras de leer los Evangelios. Por ello también, su constante advertencia de la necesidad de saber griego. Es necesario, nos dirá Erasmo, leer las fuentes auténticas del cristianismo. Erasmo se lamenta de que haya teólogos que nunca en su vida hayan leído los Evangelios. Contra este estado del clero, Erasmo propugna retornar a lo más auténtico del espíritu cristiano.

Junto con esta necesidad de reinstaurar la pureza de los ideales cristianos, estos hombres afirman la necesidad de integrar tradición y progreso. A la tradición de la Edad Media hay que integrar todas las aspiraciones y todos los anhelos, desde la religiosidad Lutero hasta la ciencia de Galileo.

El movimiento erasmista, sin embargo, no se puede entender como un eclecticismo mediocre y banal. Lo que intenta el movimiento erasmista es llevar a cabo una *superación integradora* de las tendencias que existen en el momento. Se trata de una integración ecuménica, donde se valoran todos los logros de cada una de las partes. Hay que afirmar al hombre y a la libertad. La emancipación del hombre es irrenunciable, como irrenunciables son

los avances científicos. "Se trata —explica Joaquim Xirau— de afirmar, en la unidad de una evolución progresiva, la libertad de la conciencia humana y la santidad de la tradición divina, los anhelos indomables de la vida y las exigencias rigurosas de la moralidad. Entre el Protestantismo germano y el Renacimiento italiano se abre un amplio gesto de superación que permite al Cristianismo continuar la obra secular de su tradición ecuménica." ⁽²¹⁾

Así pues, es la *conciencia ecuménica* lo que alienta a los más importantes humanistas de Europa. Y es este espíritu ecuménico lo que explica que Carlos V, guiado sin duda por los *humanistas españoles*, en su discurso pronunciado ante el Papa, en el acto de su coronación, "no aluda para nada a las luchas entre las sectas cristianas —señala Joaquim Xirau— y se refiera constantemente al Cristianismo como totalidad orgánica e indivisible." ⁽²²⁾

1.1.4 DE RAMON LULL A LOS REYES CATOLICOS.

Hay que señalar, sin embargo, que este movimiento humanista generoso se hallaba en España desde largo tiempo preparado. "Lo hallamos —nos dice Joaquim Xirau— en pleno siglo XIII. Símbolo de ellos es la vida y la obra de Ramón Lull." ⁽²³⁾ Dos son las aspiraciones que ya mueven a Ramón Lull: el espíritu misionero y mesiánico, para llevar la unidad y la paz a la cristiandad, y un movimiento de reforma interior. Es decir, en Ramón Lull vemos anticipado el ideal *ecuménico* del movimiento erasmista, por una parte, y el ideal germánico de la *reforma interior*. "Una idea le

guía en todas sus esperanzas –nos dice Joaquim Xirau comentando la vida y obra de Lull–: la salvación ecuménica mediante la depuración de la conciencia cristiana y la conversión de «todos los infieles». Para lo primero formula una Utopía –la primera de las grandes utopías que florecieron a partir del Renacimiento; para lo segundo proyecta la organización de una inmensa cruzada.»⁽²⁴⁾ Esta cruzada que proyecta Lull no está basada en la guerra ni en la violencia. La cruzada que proyecta Lull está basada en dos armas: el *intelecto* y el *amor*. Ramón Lull sueña, por lo tanto, con implantar la *utopía humanista* a través de la *educación*, en el sentido más estricto: intelecto y amor.

"Sólo en España –nos dice Joaquim Xirau– podía germinar semejante idea."⁽²⁵⁾ En los reinos de la España medieval "se cruzan –nos dice Joaquim Xirau– las tres grandes constelaciones de la cultura universal a la sazón en auge. Cristianos, árabes y judíos adquieren clara conciencia de su común ascendencia greco-romana y judaico-cristiana."⁽²⁶⁾ Por ello, la España medieval fue, en este sentido privilegiada: "Durante la Edad Media –a la defensiva contra las oleadas de los bárbaros– Europa entera permanecía encerrada en los muros de su castillo roquero, recelosa y hostil. La península Ibérica –continúa Joaquim Xirau– se hallaba abierta a los cuatro vientos del espíritu universal. En las plazas públicas de sus ciudades discutían libremente cristianos, judíos y sarracenos. Por Córdoba, Granada, Sevilla, Toledo, Barcelona, Palma... cruzaron durante siglos y fueron poco a poco penetrando en el cuerpo de la cultura cristiana las aguas vivas en las culturas judía y árabe y con ellas, la arquitectura

luminosa del pensamiento greco-romano. Ramón Lull, Averroes, Maimónides, son el más alto símbolo de aquella coyuntura excepcional."⁽²⁷⁾ Y es que las necesidades de una larga convivencia hacen "crear hábitos -nos dice Joaquim Xirau- de liberalidad y de democracia."⁽²⁸⁾

Quizás parezca exagerado por parte de Joaquim Xirau hablar de «hábitos de liberalidad y de democracia» en nuestra España medieval. Sin entrar en profundidad en este tema, sí podemos, no obstante, recordar las investigaciones que al respecto hace Carlos López de Haro.

Si nos atenemos a dichas investigaciones, podemos afirmar que este espíritu de respeto a las libertades lo vemos plasmado tanto en el reino de León y Castilla como en el reino de Aragón de nuestra España medieval. Muestra de ello es la *limitación del poder de la monarquía* que existía en estos reinos españoles.

En concreto, en León y Castilla el *carácter limitado de la monarquía* se reveleba especialmente en la autoridad que tenían las Cortes. Así llegó a formarse la opinión de que el Rey estaba obligado a sus súbditos, existiendo, por lo tanto, obligaciones mutuas entre ellos. Todo ello se plasmó en diferentes fueros municipales, acuerdos y leyes hechos en las Cortes. El primero de los acuerdos entre el reino y el Rey que merece una especial referencia es el *Pacto de las Cortes de León de 1188* entre su Rey Alfonso IX y el reino. De este pacto nos dice Carlos López de Haro en su libro *La Constitución y libertades de Aragón y el Justicia Mayor*, escrito en 1926, que es el pacto "quizás más grande que se registra en los anales de todos los pueblos; pacto

anterior a cuantas libertades nos traen del extranjero por modelo." ⁽²⁹⁾

Por lo que respecta a Aragón, y hablando de las instituciones que se instauraron en dicho reino, en concreto lo que concierne al *Privilegio General* (aprobado en 1283 y confirmado en 1384), nos dice Carlos Lóez de Haro: "Puede enorgullecerse Aragón de haber sido el primer pueblo del mundo que marcó y delimitó las funciones propias del Poder público. Pasados muchos siglos vinieron enciclopedistas a descubrir las libertades individuales y a restringir la acción de los Gobiernos al mantenimiento de la seguridad y a la garantía de la justicia, de la propiedad y de la libertad de los hombres. Aragón, en los tiempos feudales, consagró derechos que en el siglo XVII costaron una revolución en Inglaterra, que estudiaron los sabios franceses en el siglo XVIII y que realizaron los pueblos cultos en el siglo XIX." ⁽³⁰⁾

Pues bien, este espíritu de la España medieval, que se plasma en la esperanza de Ramón Lull, parece llegar a su culminación con los *Reyes Católicos*. Así, y como ejemplo de ello, Joaquim Xirau se refiere a la tolerancia hacia diferentes modos de religiosidad. "Las sectas de los *alumbrados* y de los *iluminados* —explica Joaquim Xirau—, llevan la religiosidad al sagrario del culto interior, atenúan, sin suprimirla, la eficacia de la pompa litúrgica, buscan el contacto con Dios, mediante aquello que hay de divino en la conciencia de cada hombre." ⁽³¹⁾ El Cardenal Cisneros estuvo en contacto con alguno de sus miembros y les prestó aliento y calor. Desgraciadamente, un siglo

más tarde, estos hombres, nos dice Joaquim Xirau, "habían de ser perseguidos y condenados."⁽³²⁾

Otro hecho relevante de este espíritu humanista de la España de los Reyes Católicos lo tenemos en la fundación de la Universidad de Alcalá. La fundación de esta Universidad respondió a "la urgencia de formar una selección sacerdotal de alta depuración y cultura al contacto con las conquistas del humanismo y de la ciencia escrituraria. No se trata —continúa Joaquim Xirau— de un humanismo de torre de marfil, como lo era, en buena parte, el de Erasmo y de su círculo más inmediato. Era una *filantropía* de alto estilo que aspiraba a incorporarse a un movimiento nacional hondamente arraigado y a prestarla la precisión y la claridad de una doctrina."⁽³³⁾

1.1.5 LUIS VIVES Y EL ESPIRITU HUMANISTA ESPAÑOL.

Todo lo visto anteriormente —la España medieval, la España de los Reyes Católicos— es lo que hace que nuestro suelo fuese lugar privilegiado, nos dirá Joaquim Xirau, para que germinaran las ideas de la *Philosophia Christi*.

Efectivamente: como hemos visto, la obra de Erasmo implicaba un pensamiento atrevido y generoso. Sólo una minoría selecta sería capaz de elevarse al ideal de una Cristiandad armónica y ecuménica. "Europa —nos dice Joaquim Xirau— no había llegado todavía a la sazón que le permitiera aceptarlo y mucho menos hacerla objeto de sus entusiasmos y anhelos."⁽³⁴⁾. Pero otra situación muy distinta era la de España. Ya hemos visto las condiciones excepcionales que se daban en nuestro suelo: el

espíritu humanista de la *Philosophia Christi* estaba ya inscrito en la tradición hispana. Por ello nos dice Joaquim Xirau: "Sólo esta perfecta congruencia entre el movimiento espontáneo del pueblo español y los altos designios de una minoría europea desarraigada, explica la amplia penetración del erasmismo en España y la persistencia de su espíritu a través de los siglos. La *Philosophia Christi* no hacía sino elevar a estilo y dar forma racional a un sentimiento místico hondamente arraigado en la entraña nacional."⁽³⁵⁾

Y es que además de la tradición humanista de la España medieval, justo a finales del siglo XV se dan, como señala Joaquim Xirau, "dos hechos de la más alta importancia: la conquista de Granada, es decir, la incorporación integral de las Españas al orbe cristiano y el descubrimiento de América. Por un curioso simbolismo, la fecha de ambos coincide con la del nacimiento de Luis Vives."⁽³⁶⁾

Efectivamente es Juan Luis Vives la figura emblemática de todas las coincidencias que en aquel momento se daban en nuestra historia. "Nada tiene de extraño —nos dice Joaquim Xirau— que Luis Vives, educado en aquella atmósfera, al entrar en contacto directo con uno de los medios en que la *Philosophia Christi*, llevada a su apogeo, había hallado más fuerte repercusión, se entregase a ella con fervor, entrara en contacto personal con Erasmo, trabara con él una amistad entrañable, lo alabara y lo defendiera contra los ataques de sus adversarios, lo estimara con singular veneración y llegara a llamarlo, como Dante a Virgilio, su señor, su maestro y su padre."⁽³⁷⁾

Así pues, Juan Luis Vives se nos presenta como una figura paradigmática, junto a Ramón Lull, del *humanismo español*. Por ello Joaquim Xirau dedicó a Juan Luis Vives diferentes trabajos, aparte de la numerosas referencias que hace sobre él a lo largo de su obra. Le dedicó dos artículos monográficamente: «Luis Vives y el humanismo» y «La filosofía de J. L. Vives». Pero el trabajo sin duda más importante es su libro *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives*. En este libro hace una selección de textos de Vives precedida de un largo estudio introductorio acerca de su pensamiento.

Vamos a detenernos en estos trabajos de Joaquim Xirau para destacar los aspectos más importantes de la obra de Juan Luis Vives. Como veremos, en su obra queda espléndidamente reflejado el ideal humanista al que se siente profundamente vinculado Joaquim Xirau. Un humanismo de profundas raíces *cristianas*, por una parte, y de un profundo sentido de la *libertad y tolerancia* por otra.

"Ante todo y sobre todo -nos dice Joaquim Xirau- es Vives un humanista."⁽³⁸⁾ Vives no entiende el *humanismo* en el sentido clásico, es decir, perfección de la élite, ni en la consecución de gloria o fama, sino en el sentido de "la elevación y dignificación del hombre, de todos los hombres, cualquiera que sea su condición."⁽³⁹⁾ Así, la palabra humanismo recobra su acepción más auténtica y originaria: *amor al hombre*. "En este sentido lo humano -nos explica Joaquim Xirau- se opone a lo inhumano."⁽⁴⁰⁾

Por razón de este amor al hombre, Juan Luis Vives se siente

ante todo un *educador*. "Educador en el sentido pleno de la palabra, en el sentido mismo en que lo fueron Sócrates o Platón, la educación no se limita para él a ser una técnica escolar o el objeto de una profesión específica, sino que se extiende a la totalidad de la vida humana individual y colectiva y abarca al hombre en la unidad de su ser."⁽⁴¹⁾ En Luis Vives se encarna, pues, el ideal del *educador*, que estaba presente en Ramón Lull y que estará presente, como veremos, en los hombres que mejor representan la tradición del *alma hispánica*.

Este humanismo que significa *amor al hombre* no es otra cosa que la plasmación del *ideal cristiano*. "Nadie piense que es cristiano —nos dice Vives—, ni confíe en que Dios le ha de amar si tiene aborrecimiento con alguno; pues Cristo, sin exceptuar a nadie nos encomendó a todos los hombres."⁽⁴²⁾ "No bastan por sí solos los ayunos y abstinencias, ni las limosnas —continúa Vives—, aunque se dé cuanto se tiene a los pobres, pues todo ello no basta a ponernos en gracia de Dios, ni cosa alguna puede bastar sino el amor al prójimo, según su bendito apóstol enseña."⁽⁴³⁾

Por el *amor* vemos en cada hombre a un verdadero hermano: "No veas a un solo hombre en el mundo —nos dice Vives— sin pensar que es tu hermano, con cuya prosperidad no te regocijes y te entristezcas con sus adversidades, procurando ayudarle cuanto esté en tu mano."⁽⁴⁴⁾ El verdadero amor cristiano se extiende a *todos* los hombres. Y desde esta perspectiva, comenta Joaquim Xirau: "«Hay que amar a los turcos» proclama Vives con una decisión que recuerda los sueños de Ramón Lull."⁽⁴⁵⁾

Desde esta concepción del humanismo cristiano Juan Luis Vives condena el belicismo, en clara sintonía con el espíritu de Ramón Lull. "No fue guerra de espada y fuego —dice Vives— la que aquel maestro celestial y único hijo de Dios vino a traer a la tierra: sino la guerra de caridad por la que todo se incendiase de amor: por la que el hombre se separase de su mujer y el padre del hijo y éste del padre para seguir a Cristo: por la que todos lucharan a ver quién vencía en la piedad, respecto a Dios, en la benevolencia respecto a los demás. Ésta es la lucha de Cristo: es decir, la de perfeccionarse."⁽⁴⁶⁾

Y también en clara sintonía con Ramón Lull, Juan Luis Vives va a llevar a cabo una fuerte autocrítica como cristiano. En este sentido, Luis Vives se lamenta de que los máximos representantes de Cristo no sean auténticos testigos del verdadero espíritu cristiano. "Hoy también el clero tiene —nos dice Vives— su jurisdicción, su procedimiento, sus fórmulas acusatorias, sus testigos, sus jueces, su policía, sus cárceles, sus verdugos, su espada, su fuego, su veneno... Y este clero es el sacerdocio de aquel Cristo, que siendo juez de vivos y muertos, a alguien que le rogó aconsejara a un hermano que partiera la herencia contestó: «¡Oh hombre! ¿Quién se ha nombrado juez entre vosotros?»."⁽⁴⁷⁾

Siguiendo esta actitud de autocrítica, Vives nos dice: "Es que no atacamos a la herejía, sino al hombre; preferiríamos que pereciera el hereje a que se convirtiera, a no ser que de su conversión, como de una victoria nuestra, esperemos nombre y gloria."⁽⁴⁸⁾

Y es desde este espíritu del humanismo cristiano desde donde Luis Vives recordará la exigencia evangélica del reparto de riquezas. Así, con severidad, lo dice Juan Luis Vives: "Nos dice Cristo: «El que tiene dos túnicas, dé una al que no tiene»; ¡pero no ves al presente qué enorme es la desigualdad! Tú no puedes ir vestido de seda, si a otro le falta aun un pedazo de jerga con que cubrirse; son groseras para ti las pieles del carnero, oveja o cordero, y te abrigas de ciervo, leopardo o león del Ponto, y tu prójimo tiembla de frío, encogido hasta el medio cuerpo por el vigor del invierno. ¿Tú cargado de oro y de piedras preciosas, no salvarás siquiera con un real la vida del pobre? A ti —sigue increpando Vives—, por estar ya harto te dan fastidio y ganas de vomitar los capones, perdices y otros manjares muy delicados y de grandísimo precio, y a tu hermano le falta hasta un pan de salvado con que sustentarse, desfallecido e inválido, y con que mantener a su pobre mujer y niños tiernecillos, y echas tu mejor pan a los perros."⁽⁴⁹⁾

Es este espíritu humanista el que está presente cuando Juan Luis Vives se dirige a Carlos V, exigiendo la defensa del valor de la libertad: "¿Qué es regir y gobernar a los pueblos —increpa Vives— sino defenderlos, cuidarlos y tutelarlos como a hijos?... ¿Y, hay cosa más irracional que pretender tutelar a quienes no quieren tutela? ¿O tratar de atraerse a fuerza de daño a los que dices querer beneficiar? ¿O es que matar, destruir e incendiar, también es proteger?"⁽⁵⁰⁾ Más adelante sigue Vives dirigiéndose al Emperador en tono severo: "No hay nada que repugne tanto a un ánimo humano, y, por su naturaleza, libre y amante del derecho,

como cualquier manifestación de servidumbre y de esclavitud. [...] Así se explica —continúa más adelante Vives— que los oprimidos por esos que se llaman profesores de la fe y de no sé qué caridad absoluta, al sentir a estos tan crueles, se dejen llevar de la desesperación y de la rabia; anhelan que todo se trastorne y se hunda, deseen ávidamente una revolución."(⁵¹)

Siguiendo las líneas esenciales de este *humanismo* presente en Juan Luis Vives "construye Vitoria una doctrina del derecho de los pueblos reunidos en una amplia libertad humana y pone —nos explica Joaquim Xirau—, así, los cimientos del derecho internacional."(⁵²) Cuando Vitoria afirma que «el Emperador no es el señor del mundo» no quiere decir otra cosa que la *justicia*, el *derecho* y la *ley*, se hallan por encima de la voluntad del monarca. "Y el derecho y la justicia —sigue Joaquim Xirau explicando la posición de Vitoria— sólo pueden recibir su sanción y su legitimidad de la voluntad colectiva expresada en el sufragio. La democracia es el fundamento legítimo de la autoridad civil y política. El Señor sólo lo es, en verdad, si lo es por expresa voluntad del pueblo. Y esto no sólo en el orden interior sino también en la relación de los pueblos entre sí."(⁵³)

Ya en Vives hallábamos la idea de una sociedad universal constituida por el género humano. Ningún pueblo queda excluido de los derechos inherentes a la sociedad humana. «Hay que amar a los turcos», veíamos que nos decía Vives. "Por primera vez —explica Joaquim Xirau—, aparece la idea de una sociedad internacional concebida como un organismo de pueblos libres e iguales. Con una superioridad respecto a la mayoría de las

concepciones posteriores. Éstas parten del principio de que los pueblos son entidades separadas que pueden entrar en relación mediante un pacto. Para Vives y Vitoria, no. Existe una comunidad internacional de los pueblos. Y su reunión no depende de un contrato ficticio y más o menos duradero. Es simplemente un hecho. Se halla fundado en la naturaleza misma."⁽⁵⁴⁾

Pues bien, sólo dentro de esta concepción del hombre y del mundo que hemos visto es posible entender figuras como Vasco Quiroga, como el padre Las Casas, o como los misioneros españoles. "Ella es —explica Joaquim Xirau— la que le lleva al Padre Las Casas a instruirse en defensor de los indios y a increpar, también, al Emperador para que les otorgue su soberana protección, ella es la que anima la obra de redención social emprendida por el obispo Don Vasco y la que lleva a los mejores misioneros a estudiar las lenguas y las costumbres de los indios, con el objeto de respetar la integridad de su espíritu al sembrar la semilla de la nueva religión."⁽⁵⁵⁾

Este espíritu es también lo que nos permite entender que las Naciones de España, como las llama Cervantes, mantengan en principio sus prerrogativas dentro de la unidad orgánica del conjunto.

"Se dirá —subraya Joaquim Xirau—, acaso, que en la práctica, esto tiene sus quiebras, que en el detalle de la vida política ocurren hechos monstruosos de tiranía y de violencia. Ello es evidente. Ni podía ser de otro modo. Nunca la historia realiza plenamente su *idea*."⁽⁵⁶⁾ Entre los «hechos monstruosos» podríamos recordar, por ejemplo, la expulsión de los judíos. Pero lo

importante es la idea sembrada: el humanismo de profunda significación cristiana que es defendido por las mejores cabezas de las Españas. Un humanismo que implica la actitud liberal y generosa, en la que se defienden los derechos de todos los hombres, en la que se proclama el derecho a la libertad y a la justicia, en la que se condena la violencia y la falta de tolerancia.

1.1.6 LA RUPTURA Y EL AISLAMIENTO.

Desgraciadamente la trayectoria del mundo hispánico se tuerce pronto. Este cambio en la trayectoria de nuestra historia es tan radical que afecta al ámbito entero de la política y de la cultura españolas. "El cambio —explica Joaquim Xirau— es tan fundamental y súbito que el mismo Emperador que, aleccionado por Juan de Valdés y los suyos, buscaba afanoso la paz con los protestantes y se abstenía de mencionarlos en su discurso ante el Papa, al morir en Yuste aconseja en su testamento a su hijo Felipe II, que «acabe con los herejes»." ⁽⁵⁷⁾

Es justamente el momento en que Luis de León, Juan de la Cruz y el arzobispo de Toledo van a ser encarcelados y en que los seguidores de Luis Vives, de los Valdés, de Tomás Moro, de Erasmo, van a llenar los calabozos de la Inquisición o incluso quemados en la plaza pública. Para condenarlos no se les acusará de erasmistas, sino de luteranos. "La muerte del Quijote —nos dice Joaquim Xirau—, melancólica y trágica, puede servir de símbolo a aquella coyuntura." ⁽⁵⁸⁾

¿Qué ocurre en ese momento en Europa? Europa se escinde de

un modo irreparable. Estalla la guerra civil. "La sublevación armada de Lutero y la guerra de los campesinos —explica Joaquim Xirau— anuncian de modo inequívoco que la Cristiandad ecuménica, generosa y comprensiva que había soñado España, se ha hecho imposible."⁽⁵⁹⁾

¿Qué va a hacer y qué va a ser España? España, a partir de ese momento, toma partido y tratará de imponer a sangre y fuego aquello que no pudo instaurar mediante la luz del espíritu. "Persiste el gesto misionero y mesiánico. Pero cambia —nos dice Joaquim Xirau— radicalmente su faz."⁽⁶⁰⁾ Antes se trataba de buscar la salvación mediante un gesto integrador. Ahora se trata de imponer una verdad monolítica: hay que depurar al mundo de todo error y discordia.

Esto se traduce en una nueva fisonomía interior de España. Desaparecen gradualmente las diferencias ideológicas, las diferencias de regiones y de naciones. "El mundo entero —explica Joaquim Xirau— quedará reducido a la unidad de un pensamiento católico, cierto e indubitable."⁽⁶¹⁾

Símbolo de todo esto es el traslado definitivo de la corte a Madrid. Y símbolo supremo de la nueva España será el Escorial. "Felipe II —señala Joaquim Xirau—, instalado personalmente dentro de la enorme mole de piedra, de cara a la Cruz y vestido de negro, en unción sacerdotal, va a imponer la Verdad y la paz al mundo. A la España generosa, humana y vital de los humanistas, va a suceder una España, ciertamente grande, pero profundamente trágica."⁽⁶²⁾

Todo esto queda reflejado en la literatura. Mientras que

Garcilaso, Luis de León, Fernando de Rojas, Lope, Cervantes, etc., irradian alegría y optimismo, desde la muerte del Quijote aparecen personalidades como Quevedo, en las cuales la austera severidad se cruza con el naturalismo y el sarcasmo. "España se retira en sí misma y se cubre de negro. [...] La uniformidad de las ideas políticas y religiosas —continúa diciéndonos Joaquim Xirau— aísla a España de la corriente del mundo. España se pone al margen de la historia. [...] Y en el pesimismo de la desesperación no tarda en aparecer, tras el ascetismo, El Escorial, una ola de lujuria y de ceniza. Se invierten los términos entre el Carnaval y la Cuaresma. El reinado de Felipe IV es un carnaval regocijado y trágico."(⁶³)

Para hacernos una idea de todo esto, basta con observar, nos dice Joaquim Xirau, "la gradual evolución de las doctrinas de los grandes pensadores y teólogos —de Luis Vives a Francisco de Vitoria, de Vitoria a Melchor Cano— para darse cuenta de que se verifica, en lo alto, una transformación que va, desde una doctrina abierta, liberal y generosa, hacia una dogmática severamente cerrada."(⁶⁴)

Este cambio se manifiesta en todos los órdenes de la cultura: en la arquitectura, en la pintura, en las costumbres y los usos sociales, en las ideas prácticas, políticas y religiosas, en la estructura y el orden general del país. "Al espíritu humanista, gozoso y seguro de sí mismo, sucede el hermetismo —explica Joaquim Xirau—, la austeridad severa, la hinchazón desmesurada o la fuga de la realidad."(⁶⁵)

La consecuencia es que España vive largo tiempo de su propia

substancia, aislada, ajena a las corrientes que alimentan el cuerpo vivo de la cultura universal. "En pleno siglo XVIII la Universidad de Salamanca rechaza por peligrosa la enseñanza de Galileo y de la física matemática. Difícilmente —comenta Joaquim Xirau— hallaríamos algo que mejor caracterizara el gesto y la actitud de España en los últimos siglos."⁽⁶⁶⁾

En esta misma línea, en la Universidad de Cervera —que era la de Barcelona, castigada al destierro por Felipe V— se leía la frase: «lejos de nosotros la peligrosa novedad de discurrir».

Otro botón de muestra de todo lo que pasaba en España: el lema del escudo de la Universidad de Barcelona era *Perfundet omnia luce*. Hechas las averiguaciones pertinentes para saber cuál era el sujeto de la oración, los historiadores llegaron a la conclusión que el texto originario durante la época de la fundación —en pleno humanismo renacentista— era: *Libertas perfundet omnia luce*. La «*Libertas*» había sido suprimida aproximadamente en la fecha en que se establecía la prohibición de explicar a Galileo en la de Salamanca.

Más adelante nos dice Joaquim Xirau: "La última y extrema manifestación de este espíritu —hundido desde lo más alto— es el Nuevo Ripalda, el breviario de la doctrina cristiana más divulgado a fines del pasado siglo y comienzos del actual. Su anacrónica mediocridad es el esperpento antitético de los pensadores y teólogos del siglo XVI."⁽⁶⁷⁾

1.1.7 DEL AISLAMIENTO AL RENACIMIENTO DE ESPAÑA.

Ante esta situación de aislamiento interior, lo que ha

ocurrido es que para muchos, tanto en España como en el extranjero, la auténtica tradición de España es la de «la España negra», o la de «la España católica». De esta forma se ha hecho de la tradición española, nos dice Joaquim Xirau, "objeto de los elogios más encomiásticos o de las denostaciones más desenfrenadas." ⁽⁶⁸⁾

Esto es justamente lo que hay que superar, hemos de deshacer este tópico. "La tradición histórica de la cultura española —explica Joaquim Xirau— tiene otra dimensión más substancial —permanente y fecunda—. "⁽⁶⁹⁾ Esta cerrazón que hemos visto que se produce en España, este aislamiento de España en sí misma "no constituye algo esencial en el alma y en la cultura española. Es más bien —continúa Joaquim Xirau— una evasión anómala, una desviación circunscrita, producto de una coyuntura bien definida. Su fisonomía perenne se halla en la línea que conduce desde Ramón Lull a Cervantes. Y en ella todo es generosa consagración, amplia asimilación de las corrientes heterogéneas, crecimiento gozoso y libre, liberalidad y entrega." ⁽⁷⁰⁾

Por ello podemos afirmar que aunque escondido, este espíritu profundo no se pierde nunca. "Al margen o por debajo de la armazón esquelética, cóncava y vacía del Imperio en quiebra, aparecen pequeños grupos de hombres excepcionales, índice evidente de la palpitación del alma popular. El caudal de la tradición se adelgaza o se soterra. No desaparece jamás." ⁽⁷¹⁾

Esto lo vemos reflejado en los hombres más eminentes de nuestra historia. Son los personajes que alzaron su voz para reivindicar lo más profundo de nuestra alma, de nuestra

tradición. Ahí tenemos a Quevedo, en el XVII. Más tarde hombres como Cadalso, Aranda, Floridablanca, Campomanes, Feijoo, Jovellanos, Quintana, Larra y un largo etc.

Sabemos que fracasaron los planes del siglo XVIII. El despotismo ilustrado, es decir, la transformación desde arriba, no caló en el pueblo. Pero muy distinta será la simiente que esparza Sanz del Río. El movimiento iniciado por Julián Sanz del Río y los «krausistas» españoles llevará a un auténtico **renacimiento** de la tradición hispánica. "El siglo XIX —nos dice Joaquim Xirau— es para España una crisis de crecimiento. Los gérmenes caen en tierra fecunda. [...] Con la Institución y sus hombres, España se reincorpora a los hontanares de su historia, toma conciencia de sí misma e inicia la trayectoria de un «siglo de oro». De ahí el renacimiento inaudito de la cultura española en los últimos cincuenta años y el milagro de la República." (72)

El denominador común a todos los representantes del movimiento renovador es la convicción de que el problema de España es un problema de *educación*. Esto lo veíamos en Lull, y más tarde en Vives. Esta convicción será también la que aliente a Sanz del Río, así como a sus mejores discípulos. Se trata de la salvación de España, y ésta solamente se puede llevar a cabo a través de la educación. "Es una tarea misionera y redentora —señala Joaquim Xirau— orientada por el fervor de un anhelo religioso. Sanz del Río es el fundador. Giner sigue su camino y, bajo su advocación, funda la Institución Libre de Enseñanza, hogar y sagrario, suprema encarnación de su espíritu de santo en el páramo de la España contemporánea. Cossío recoge la semilla

con gesto reverente y la escampa con mano pródiga sobre la superficie peninsular. El espíritu educador toma en el primero un sentido filosófico y metafísico, se impregna en el segundo de la más austera severidad jurídica y moral, adquiere en el último la calidad de una obra de arte. En todos la filosofía alcanza la jerarquía de una creación espiritual."⁽⁷³⁾

Esta, pues, es la tradición a la que Joaquim Xirau se siente vinculado. Por ello, como podremos ver con más detenimiento, Joaquim Xirau puso todo su afán, todas sus ilusiones, todas sus esperanzas en el «milagro de la República».

Este milagro de la República es el resultado, como hemos visto, del *Renacimiento* que se produce en España a partir de los esfuerzos de Sanz del Río y los «krausistas» españoles. Por ello Joaquim Xirau se vuelve contra los que afirman que el despertar que se produce en la España del siglo XX está en los hombres del 98. "Grave error es pensar que el despertar de España se debe primordialmente al movimiento sentimental de los hombres del 98. Su raíz es mucho más profunda —explica Joaquim Xirau— y se halla vinculado a un pensamiento racional estructurado y constructivo. Los hombres del 98 eran ya discípulos. Acaso, en ocasiones, discípulos *distraídos*, a quienes cogió de sorpresa lo que en sus maestros se hallaba perfectamente previsto. En la mayor intimidad y en libre conversación intrascendente solía decir Giner: «Si el cincuenta por ciento de españoles no andan a cuatro patas se debe a la presencia de don Julián Sanz del Río»."⁽⁷⁴⁾

1.1.8 EL SENTIDO ULTIMO DEL ALMA HISPANICA.

Así pues, y como consecuencia de lo que hemos visto, podemos decir que la esencia del alma hispánica está constituida por el espíritu profundo que recorre toda la tradición más auténtica de nuestra historia. Por ello, hay que identificar lo español con ese espíritu, y nunca con otro tipo de delimitaciones. Dichas delimitaciones lo único que hacen es deformar la auténtica comprensión de lo español. Por eso nos dice Joaquim Xirau: "España ha perdido su delimitación territorial. Sólo en el espíritu es posible reconocerla. Y en el espíritu nos pertenece por igual a todos, sin superioridad ni privilegio. Nadie puede otorgarse el monopolio de Ramón Lull, de Camoens o de Darío. Dondequiera que se halle aquel espíritu, allí se halla España"⁽⁷⁵⁾.

No tiene sentido, por lo tanto, hablar de delimitaciones geográficas: España está constituida por *las Españas*, todas partícipes del espíritu del alma hispánica. "En esta comunidad de espíritu —nos dice Joaquim Xirau— han luchado, por su independencia y por su dignidad, las Españas peninsulares y todas las naciones de nuestro mundo americano. Con esfuerzo heroico y sostenido van rompiendo la armadura del segundo imperio, trocada en herrumbe mohosa desde que se extinguió la vitalidad que la henchía."⁽⁷⁶⁾

"Lo único que impedía su comunión y su inteligencia —continúa Joaquim Xirau— era la camisa de fuerza que les había sido impuesta. Sólo en la libertad y en el espíritu es posible una auténtica comunidad."⁽⁷⁷⁾

A la altura de 1942, en su exilio en México, nos dice

Joaquim Xirau: "Como Luis Vives podemos decir: «*Estamos en unos momentos difíciles en los cuales no es posible hablar ni callar sin peligro*». La España de aquellos días hizo sentir su voz redentora y puso a su servicio toda su capacidad de esfuerzo heroico. La gran Hispania de que habla Darío, con palabra ecuménica en que resuenan todos los verbos hispanos —desde Mallorca hasta Nicaragua— tiene el cuerpo maltrecho y desazonada el alma. Cometeríamos el pecado contra el Espíritu —el único que no tiene perdón— si en los momentos solemnes que se avecinan siguiéramos vinculados y renunciáramos a hacer sentir al mundo nuestra palabra salvadora. El humanismo hispano no es una resonancia de voces extranjerizantes como lo creen acaso espíritus exentos de profundidad. Tenemos padres, tenemos viejos e ilustres padres y es preciso que les hagamos honor. Sólo así cumpliremos nuestro destino y coadyuvaremos a la salvación del mundo. Y podremos decir con verdad: «*Yo sé quién soy*»." ⁽⁷⁸⁾

Esta es, pues, la más profunda raíz a la que Joaquim Xirau se siente vinculado: **al humanismo español. Al humanismo que ha constituido lo más profundo de las almas de los mejores hombres de las Españas, al humanismo de raigambre cristiana y liberal que desde Ramón Lull, pasando por Juan Luis Vives y llegando a Manuel B. Cossío, alimenta lo más auténtico de la tradición española.**

1.2 LOS AÑOS DE FORMACION: HASTA 1923

1.2.1 EL SENTIDO DE LA ETAPA DE FORMACION.

Para el estudio de la vida de Joaquim Xirau, vamos a dividirla en una serie de períodos de tiempo. Estos períodos no han sido elegidos de forma arbitraria. Hemos elegido unos períodos que corresponden a lo que, en terminología de Zubiri, podemos calificar como *etapas*. Nos dice Zubiri: "Cuando los proyectos humanos dentro de un lapso de tiempo responden a lo que pudiéramos llamar una inspiración común, entonces el tiempo del acontecer tiene un matiz temporal propio: es la etapa [...]. Etapa es el acontecer cualificado por una inspiración común."⁽⁷⁹⁾ Esto es lo que vamos a realizar: identificar los períodos de tiempo de la vida de Joaquim Xirau que tienen una *inspiración común* en sus proyectos. Lógicamente cada *etapa* no empieza ni termina en una fecha fija. Pero sí podemos localizar fechas que tienen un *valor simbólico* y que, por ello, podemos decir que delimitan las diferentes etapas. En cada una de ellas veremos cuál es la inspiración común, cuál es el sentido que da unidad a dicha etapa, así como el significado que representan los años elegidos para demarcarla.

En concreto vamos a ver que hay en la vida de Joaquim Xirau cinco etapas muy definidas. La *primera etapa* se refiere a sus años de formación (hasta el año 1923). La *segunda etapa*, a sus primeros pasos en su andadura personal (1923-1931). La *tercera*

etapa coincide con los años de funcionamiento normal de la II República (1931-1936). La *cuarta etapa* coincide con los años de la guerra civil (1936-1939). Por último, la *quinta etapa* corresponde a los años vividos por Joaquim Xirau en el exilio (1939-1946).

Esta primera etapa que vamos a analizar a continuación es, pues, la que va desde su nacimiento, en 1895, hasta el año en que se doctora en Derecho en Madrid, en 1923. Esta etapa tiene un sentido preciso: son los años en los que Joaquim Xirau es *receptivo*. Son los años dedicados a la formación. Son los años juveniles en los que Joaquim Xirau se encontrará con sus grandes maestros.

Joaquim Xirau nació, como nos dice Miquel Siguan i Soler, uno de sus discípulos, en el seno de una familia de "terratinents liberals"⁽⁸⁰⁾. Tuvo dos hermanos: uno mayor que él, Josep, fue profesor de Derecho en las Universidades de Sevilla y Barcelona. El otro, Antoni, más pequeño que Joaquim, fue economista.

Joaquim Xirau realizó sus estudios primarios y secundarios en Figueras, su ciudad natal. Una vez terminados dichos estudios, cursa las carreras de Derecho y Filosofía y Letras en la Universidad de Barcelona. "Estudià Dret i Filosofia i Lletres a la Universitat de Barcelona -nos dice Miquel Siguan i Soler-, sota el mestratge de Jaume Serra Hunter i Tomàs Carreras i Artau. Tambè va seguir un curs de Biologia amb el professor Pi i Sunyer."⁽⁸¹⁾ Esta influencia de Pi i Sunyer la dejará reflejada Joaquim Xirau, sobre todo en sus trabajos sobre Biología.

De este tiempo universitario en Barcelona tenía Joaquim

Xirau un gratísimo recuerdo. Así nos lo hace constar Jordi Maragall, otro de sus mejores discípulos: "Parlava dels seus estudis a la Universitat de Barcelona i retia homenatge d'admiració i respecte al seu mestre Jaume Serra Hunter i recordava amb tendresa els seus estudis amb Tomàs Carreras i Artau." ⁽⁸²⁾

Una vez terminados sus estudios universitarios en Barcelona, en 1919, y ya licenciado, parte para Madrid. En 1920 gana por oposición la Cátedra de Filosofía del Instituto de Lugo. Poco después regresa a Madrid, donde se doctora en 1921 en Filosofía con una tesis sobre Leibniz y más tarde, en 1923, se doctora en Derecho con una tesis sobre Rousseau. Ambas serán publicadas como libros con los títulos *Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna* y *Rousseau y las ideas políticas modernas* respectivamente.

Cuando Joaquim Xirau vino a Madrid, en 1919, entró en relación con los hombres de la Institución Libre de Enseñanza, y, dentro de ella y de manera muy especial, con Manuel Bartolomé Cossío con quien mantuvo una profunda amistad el resto de su vida. En este tiempo se integra también en la Facultad de Filosofía y Letras, donde tendrá como profesor a Ortega y Gasset, con quien seguirá los cursos de doctorado. También se relaciona con profesores como García Morente, y tiene la posibilidad de conocer como condiscípulos a hombres como Xavier Zubiri o José Gaos. "Especialmente fructífera va ser —nos dice Miquel Siguan i Soler— l'amistad amb Manuel B. Cossío, que va exercir damunt d'ell una notable influència pedagògica i filosòfica. Com també García Morente i Ortega y Gasset." ⁽⁸³⁾

A este respecto y recordando a su maestro nos cuenta Jordi Maragall que Joaquim Xirau "es complaïa especialment recordant els estudis de doctorat a Madrid i la seva amistat amb don José Ortega y Gasset."⁽⁸⁴⁾

Estas tres son, por tanto, las grandes influencias que va a recibir Joaquim Xirau en su formación: sus maestros barceloneses, su relación con Manuel Bartolomé Cossío y las enseñanzas de Ortega y Gasset. Como veremos, son tres influencias que marcarán a Joaquim Xirau profundamente.

Veremos por separado cada una de ellas. Para analizarlas no nos podemos referir estrictamente a lo que aconteció hasta el año 1923. Joaquim Xirau siguió en contacto con Manuel B. Cossío hasta la muerte de éste, en 1935; con Ortega y Gasset y, en general con el ambiente de la Facultad de Madrid, mantuvo estrecha relación hasta que los avatares de la guerra civil y el posterior exilio la interrumpieron; y, por último, sólo el obligado exilio hizo que Joaquim Xirau se separara de su Universidad Barcelonesa. Por todo ello, analizaremos la *proyección histórica* que tuvo en la vida de Joaquim Xirau la relación con sus maestros.

1.2.2 LA ESCUELA DE BARCELONA.

Joaquim Xirau estudió en la Universidad de Barcelona. Y allí ejerció como profesor y como decano en los años de la II República. Su vinculación a la Universidad de Barcelona, por lo tanto y hasta su obligado exilio, fue estrechísima. Esto, en el caso de Joaquim Xirau tuvo un valor especial. Para Joaquim Xirau la institución universitaria tenía que jugar el más alto papel

en la cultura. Como veremos, en sus años de docencia se entregó en cuerpo y alma a la institución universitaria, no sólo en España, sino también en su etapa en México.

Ahora se nos plantea la siguiente pregunta: de esta comunidad de personas que formaban parte de la Universidad de Barcelona, ¿podemos acaso decir que constituían una «Escuela»? ¿Podemos hablar de una «Escuela de Barcelona» en Filosofía? ¿O eran más bien un mero agregado de profesores y alumnos que no tenían otra cosa en común más que el pertenecer al aparato burocrático universitario?

Esta es una primera interrogante que se nos plantea. Y una vez que veamos en qué sentido podemos hablar de una «Escuela de Barcelona», nos surge una segunda pregunta: ¿cuál es la relación de Joaquim Xirau con esa supuesta «Escuela de Barcelona»? Intentemos responder a ambas cuestiones.

Para ver el sentido que puede tener hablar de una «Escuela de Barcelona» nos tenemos que retrotraer a los principios del siglo XIX, porque es entonces cuando se produce una atención, cada vez mayor, hacia la filosofía en Cataluña. El primer gran impulso se debe a la fundación de la *Sociedad Filosófica* en Barcelona, la cual mantuvo su actividad desde 1815 a 1821. Como lo ha señalado José Luis Abellán fueron los movimientos del siglo XIX, la *Renaixença* y, a través de éste, el *Modernisme* y el *Noucentisme* los que impulsaron un esfuerzo renovador que se traducirá a principios del siglo XX en la constitución de lo que se ha solido llamar «Escuela de Barcelona». Así lo expresa José Luis Abellán: "[...] fue el romanticismo, a través del movimiento

de la *Renaixença*, el cauce que aglutinará las diversas iniciativas filosóficas del siglo XIX hasta configurar lo que ya es tradicional llamar la «Escuela de Barcelona», caracterizada por esa filosofía del «sentido común» que ha dado en considerarse como manifestación arquetípica del espíritu catalán. El impulso de la *Renaixença* y posteriormente del *Modernisme* y del *Noucentisme* acabaron por polarizar su atención hacia la concepción de la cultura completa dentro de la cual la filosofía habría de ocupar la clave de bóveda."⁽⁸⁵⁾

Estos movimientos hicieron aparecer en el mundo catalán diferentes iniciativas. La más destacable de todas ellas es la creación de una «Sección de Filosofía» dentro de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona. Esta «Sección de Filosofía» fue creada por una Real Orden de diciembre de 1910. La creación de dicha sección permitió agrupar, por vez primera un núcleo filosófico en la Universidad barcelonesa. Los tres primeros catedráticos de dicha sección son: Jaume Serra Hunter, Tomàs Carreras i Artau y Cosme Parnal i Marqués. "El principal inspirador de este grupo —nos dice José Luis Abellán— será Serra Hunter, al que se unieron después algunos de sus discípulos: Francisco Mirabent, Juan Roura Parella, Domingo Casanovas y Josep M. Calsamiglia. Estamos aquí en presencia de lo que se va a llamar la «Escuela de Barcelona» [...]."⁽⁸⁶⁾

Esta Sección de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona es, pues, el lugar donde se desarrolla la «Escuela de Barcelona». A pesar de lo dicho, no se puede olvidar la labor llevada a cabo desde fuera de la Universidad. "Como

transfondo de la misma –nos dice José Luis Abellán haciendo referencia a la Escuela de Barcelona– es obligado referirse a la labor que, desde fuera de la Universidad, realizaron Ramón Turró y Eugenio d'Ors; la obra de ambos constituye un fermento importante de lo que luego será la «Escuela de Barcelona» [...]."⁽⁸⁷⁾ Tampoco debe olvidarse lo que supuso desde 1907 la fundación del Institut d'Estudis Catalans, "reflejo en Cataluña –nos explica José Luis Abellán– del proceso renovador que en Madrid había significado la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas."⁽⁸⁸⁾

Sin embargo, con todo lo dicho no hemos acabado de aclarar cuál es el sentido último de la expresión «Escuela de Barcelona». Como lo ha puesto de manifiesto Eduardo Nicol, no podemos hablar en el mismo sentido de «Escuela» en el caso de la Escuela de Barcelona que en el caso, por ejemplo, de la Escuela de Madrid. Para Eduardo Nicol, los elementos que en rigor ha de tener una Escuela son: un maestro, una fecha de constitución y los seguidores o pertenecientes a la escuela. "No es posible aplicar –nos dice Eduardo Nicol– a la supuesta Escuela de Barcelona ninguna de estas tres formas de delimitación. La Escuela no tiene maestro; no puede fijarse, por tanto, una fecha precisa de constitución; y no habiendo unidad de doctrina, no se puede tampoco, según este criterio, determinar quiénes pertenecen a ella y quiénes no."⁽⁸⁹⁾

En cierto sentido, tiene razón Eduardo Nicol. Hemos visto que, a pesar de partir la «Escuela de Barcelona» de la «Sección de Filosofía» de la Facultad de Filosofía y Letras de la

Universidad de Barcelona, hay que tener en cuenta para la comprensión de dicha Escuela la aportación de hombres e instituciones que no pertenecen a la Universidad. Por ello, hay que convenir con Eduardo Nicol que no podemos hablar de una «Escuela de Barcelona» en el mismo sentido en el que hablamos de la «Escuela de Madrid». Sin embargo, y como el propio Eduardo Nicol reconoce, *algo* debe de haber, ya que de hecho hablamos de la «Escuela de Barcelona». El propio Eduardo Nicol dedica un importante ensayo a dicha Escuela.

Así pues, se nos plantea ahora: ¿qué es ese *algo* que hace factible que hablemos de la «Escuela de Barcelona»? Como veremos es difícil precisar ese *algo* que nos defina con nitidez lo que entendemos por «Escuela de Barcelona». Y esta dificultad viene, precisamente, del hecho de que la Escuela de Barcelona tiene el sentido de una *tradición*.

Éste es el sentido que, por ejemplo, tiene para José Ferrater Mora la llamada «Escuela de Barcelona». Según Ferrater Mora la Escuela de Barcelona "consiste menos en la adhesión a un determinado número de tesis filosóficas o en el uso de un determinado número de métodos filosóficos que en la participación de un cierto espíritu o modo de filosofar." ⁽⁹⁰⁾

En realidad ésta es también la opinión de Eduardo Nicol. Eduardo Nicol cree que las afinidades que hay entre los miembros de la Escuela de Barcelona no son afinidades doctrinales. Son más bien afinidades de otra índole. Son afinidades que se basan en ciertas *cualidades* compartidas. "¿Qué cualidades —se pregunta Eduardo Nicol— son éstas? Son cualidades de tono y estilo." ⁽⁹¹⁾

Con esta expresión, «tono y estilo», Eduardo Nicol se refiere a un «cierto modo de ver las cosas», a una cierta manera de estar en el mundo y de enfrentarse a las cosas. "Pero ocurre alguna vez —nos explica Eduardo Nicol— que estas disposiciones se ofrecen con rasgos similares en varios individuos a la vez, y en una sucesión de individuos; de tal suerte que esta especie de comunidad caracteriológica determina en todos ellos, previo acuerdo, una parecida coincidencia en la modelación estilística de sus disposiciones naturales que efectúa cada individuo aisladamente, para sí mismo. Estas coincidencias constituyen una tradición."⁽⁹²⁾ Por lo tanto, también para Eduardo Nicol lo que aglutina a los hombres de la Escuela de Barcelona es el pertenecer a una *tradición*.

Como en toda tradición es difícil dar unas características concretas que nos la defininan con precisión. Una tradición es un cierto *ethos*, un cierto modo de ser que, de alguna manera, constituye a los hombres que se forman en dicha tradición. Por ello, y para aproximarnos a los rasgos definitorios de la llamada «Escuela de Barcelona» lo que haremos es indagar en las *actitudes* y en los *modos de actuar* de los hombres que constituyen dicha Escuela.

Podríamos decir, en una primera aproximación, que los rasgos definitorios de la Escuela de Barcelona son: un cierto sentido «pacífico» en el pensamiento, es decir, un modo de ser tolerante, abierto ante otras tendencias; un cierto espíritu «gótico», es decir, un cierto sentido de la tradición medieval y, en general, de la tradición histórica; y una valoración positiva del «sentido

común», en cuanto corriente filosófica. Todo esto, aunque muy poco definido ahora, lo iremos percibiendo con más nitidez a medida que vayamos viendo con más detenimiento cada uno de los aspectos.

Los rasgos que hemos señalado apuntan, por otra parte, a ese modo de ser peculiar, ese *ethos* que constituye lo catalán. Es decir, la *mesura*, el realismo, el saber estar, en una palabra: el *seny*.

Veamos, pues, en primer lugar ese *sentido «pacífico»* de la filosofía al que antes nos referíamos. Eduardo Nicol pone como ejemplo paradigmático a su admirado maestro Jaume Serra Hunter. Este «pacifismo» es, como decíamos más arriba, el sentido de la apertura a otros pensamientos, el *sentido de la tolerancia*, el sentido del respeto hacia el otro y hacia otras doctrinas. Esta característica era la que hacía que Jaume Serra Hunter pudiera explicar el pensamiento de otros pensadores como si fuera el suyo propio: "Así podía Serra Hunter explicar, por ejemplo —nos dice Eduardo Nicol—, la doctrina kantiana como si estuviera sumergido en ella, impregnado de ella —como efectivamente estaba— y dar a la exposición un énfasis que lograba revelar los problemas con más autenticidad y claridad que si la exposición la hubiese hecho un escolástico partidista del kantismo."⁽⁹³⁾

Este modo de ser *respetuoso* lo mostraba Serra Hunter en el recato que guardaba con respecto a sus propias creencias. Eduardo Nicol nos cuenta que él, que había tratado durante tanto tiempo a Serra Hunter, sólo después de la muerte de éste se enteró de que era un católico practicante. Esto, recalca Eduardo Nicol, no

significa timidez y mucho menos *recelo*. Se trata de una actitud de *respeto*, de dejar un campo libre al otro. Se trata del ejercicio más pleno de la tolerancia. Y la misma actitud mostró Jaume Serra Hunter en la enseñanza: "Esta probidad —nos dice Eduardo Nicol— la mostraba igualmente Serra Hunter en su enseñanza. La convicción de sus creencias no le indujo a propagarlas en una situación, como es la académica, tan privilegiada para que el pensador influya en los oyentes, que en ella la propagación puede muy fácilmente deformarse en propaganda, y ésta en coacción."⁽⁹⁴⁾

Este modo de ser de Serra Hunter es el que intenta Eduardo Nicol transmitirnos para hacernos sentir, en alguna medida, en qué consistía esa tradición común de la que participaban todos: "[...] mientras él fue profesor, y Decano, y luego Rector, la Facultad de Filosofía de Barcelona tenía un carácter que irradiaba del maestro y del cual nosotros mismos, los jóvenes de entonces, no hubiéramos sabido precisar los elementos, pues lo dábamos por descontado."⁽⁹⁵⁾

Este modo peculiar de ser quedaba reflejado en cómo transmitía a sus alumnos la filosofía: "Explicando las filosofías —nos dice Eduardo Nicol—, Serra Hunter enseñaba lo que es filosofía; y no lo hacía elaborando una teoría personal de la filosofía, sino viviéndola y expresando sin deliberación, con su presencia sola, en qué consiste ser filósofo. La probidad puede predicarse, pero es más efectiva cuando es operante, cuando se ofrece como un ejemplo vivo."⁽⁹⁶⁾

Otro rasgo definitorio de la Escuela de Barcelona, decíamos,

es ese cierto carácter «gótico», «medieval». Así Eduardo Nicol al intentar definir el carácter de la Escuela de Barcelona nos dice: "[...] dicho carácter no pudiera comprenderse sin advertir su carácter medieval, gótico dijera, casi irónicamente. Esto es difícil de explicar a quien no haya podido percibir ese ambiente de forma directa, a quien no se haya sumergido en él, aunque pasajeraamente. En todo caso, es un rasgo distintivo de «la manera de ver las cosas», y por ello de la manera de hacer que es común a los miembros de la llamada Escuela." ⁽⁹⁷⁾

"Lo medieval ya no es aquí sólo —continúa Eduardo Nicol— una categoría histórica o estética, sino un matiz peculiar de la vida, que en parte expresa una evasión, en parte es una afirmación de ilusiones e ideales presentes, en parte es la conciencia de la continuidad tradicional. El *seny*, por ejemplo, del cual se ha dicho que es un rasgo notorio del *ethos* catalán, es una forma medieval y autóctona de la *sagesse* o sapiencia y de buen consejo que rechaza todo lo extravagante y desorbitado." ⁽⁹⁸⁾ Este carácter «gótico», «medieval» nos muestra, pues, el *sentido de lo histórico* que impregna a la Escuela de Barcelona.

Por último, mencionábamos el *sentido común*, como rasgo definitorio de la Escuela de Barcelona. Como resalta José Luis Abellán, Jaume Serra Hunter, Tomás Carreras i Artau y Cosme Parpal i Marqués, los tres primeros catedráticos de la Sección de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona "se consideraban continuadores de la tradición escocesa del *sentido común*, aunque no llegaron a precisar el sentido de esa identidad filosófica de una manera clara." ⁽⁹⁹⁾ Y Eduardo Nicol

nos cuenta que Serra Hunter les hablaba en clase de Martí d'Eixalà y de Llorens i Barba, ambos seguidores de la escuela escocesa. Por esto, Ferrater Mora entre las características definitorias de la Escuela de Barcelona señala una "cierta inclinación al sentido común (en sentido muy amplio)."⁽¹⁰⁰⁾

Como decíamos antes, explicar los rasgos característicos de una tradición es difícil. El mismo Eduardo Nicol, que vivió el momento en que eran profesores Jaume Serra Hunter, Tomàs Carreras i Artau y Joaquim Xirau, reconoce la dificultad. Como nos decía en una de las citas anteriores: "Esto es difícil de explicar a quien no haya podido percibir ese ambiente de forma directa, a quien no se haya sumergido en él, aunque pasajeraamente."⁽¹⁰¹⁾

Eduardo Nicol confiesa que todos estos rasgos no eran algo en lo que ellos hubieran reparado. Pero, a pesar de esto, todos sabían reconocer quiénes pertenecían y quiénes no a la «Escuela», a esa tradición. Así, por ejemplo, nos dice Eduardo Nicol que reconocían como partícipes de esa tradición a hombres como Balmes, o como Eugenio d'Ors, a pesar de no haber sido profesores de "la Universidad, de esa *koinonía*, de ese ambiente indefinido que hoy llamaríamos la Escuela de Barcelona."⁽¹⁰²⁾

Al igual que sentían a ciertos pensadores como partícipes de esa tradición, Eduardo Nicol reconoce que ciertas doctrinas se percibían como no susceptibles de prosperar en ese ambiente. ¿Qué doctrinas podrían prosperar y cuáles no? "No podría decir de antemano cuáles habrían de encontrar ahí un medio propicio para aclimatarse y cuáles no —nos dice Eduardo Nicol—, porque esta presunción no es cosa de raciocinio, sino de olfato: no

corresponde al *esprit de géométrie*, sino al espíritu de sutileza."⁽¹⁰³⁾ Y desde este «olfato», nos dice Eduardo Nicol que es totalmente coherente que no tuviera eco en la Escuela de Barcelona el *krausismo*, así como también era de esperar que sí triunfara la *filosofía del sentido común*.

Lo dicho hasta aquí nos da una cierta idea de lo que podemos entender por «Escuela de Barcelona». Como señalábamos antes, no se pudo dar una *definición* de esa Escuela, de esa *tradición*. Lo que hemos visto más arriba es un intento de «sumergirnos» en ese ambiente, para así hacernos cargo de su *sentido*.

Ahora, pues, nos queda por contestar la segunda pregunta: ¿Cuál es la relación de Joaquim Xirau con la «Escuela de Barcelona»? Ya hemos visto más arriba el profundo respeto, cariño y admiración que Joaquim Xirau profesaba por sus profesores barceloneses, y en concreto por Jaume Serra Hunter y Tomàs Carreras i Artau. Joaquim Xirau se sentía muy cerca de sus maestros barceloneses, especialmente en cuanto a la valoración que daban al papel de la Universidad. Joaquim Xirau, al igual que Serra Hunter y Carreras Artau, concebía la Universidad como la institución más importante de la cultura, en contra de la posición de otras figuras, como por ejemplo d'Ors. De hecho, Jaume Serra Hunter, Tomàs Carreras i Artau y, después, Joaquim Xirau lucharon por elevar la Universidad a sus más altas cotas. A ello se entregaron con todo su esfuerzo.

Sin embargo, el propio Eduardo Nicol subraya las diferencias que se dan entre el modo de proceder de Joaquim Xirau y el de Serra Hunter: "[...] tenía un carácter más complejo que el de

Serra Hunter —nos dice Eudrdo Nicol refiriéndose a Joaquim Xirau— y muy distinto del de Creixells, por todo lo que sabemos de éste. El sentido pedagógico de Xirau era activo y pragmático, diría entrometido o intervencionista. Él era un reformador, un entusiasta. Sus convicciones no serían más enraizadas que las de Serra. Acaso, en algunos puntos, coincidieran. Pero el temperamento de Xirau, ardoroso, febril a veces lo impulsaba a buscar las vías de influencia. No le bastaba la eficacia de esa «acción de presencia» de que él mismo hablaba. Tenía que completar la simple ejemplaridad con la prédica, y ésta con la acción directiva, con la creación de instituciones, con el reclutamiento de adeptos para la buena obra. Tenía el poder absorbente de quienes conciben su vida como servicio de una misión redentora. Xirau hubiera sido, por todos estos rasgos suyos, un jefe de Escuela."⁽¹⁰⁾

Aunque, a pesar de estas diferencias, entre Serra Hunter y Joaquim Xirau había una afinidad profunda. Así nos lo dice el propio Eduardo Nicol: "Pero su cacería de almas —nos dice Eduardo Nicol refiriéndose a Joaquim Xirau— no la emprendía con las armas de una particular filosofía. Quiero decir que la influencia que trataba de ejercer era más bien pedagógica que ideológica, y en tanto que la pedagogía y la política, en un sentido amplio, no van muy separadas, su influencia era política también. Lo mismo que Serra Hunter, aunque en un estilo muy diferente, la *praxis* filosófica le parecía más importante que la teoría, por lo menos en su juventud. Y aunque los humanos no podemos siempre impedir que el afán de poder se mezcle, [...] esa *praxis* filosófica de

Xirau revelaba el carácter ético subyacente a todos sus proyectos, incluso cuando los procedimientos de su ejecución podían resultar forzados; y por ello se integra también Xirau, a pesar de sus contrastes con Serra Hunter y con Creixells, en la atmósfera y el estilo general distintivo de la llamada Escuela de Barcelona."⁽¹⁰⁵⁾

En cuanto al aspecto «medieval» que caracteriza a la Escuela de Barcelona, y que es en definitiva el sentido de la tradición histórica, está, como ya hemos resaltado anteriormente, muy presente en todo el pensamiento de Joaquim Xirau.

Hay algo, sin embargo, que distanciaba claramente a Joaquim Xirau de sus maestros: la posición que Joaquim Xirau tenía ante la «filosofía del sentido común». Como veíamos anteriormente, Serra Hunter hablaba a sus alumnos de Martí d'Eixalà y de Llores y Barba, ambos seguidores de la Escuela escocesa. "Xirau —nos dice Eduardo Nicol— no se ocupaba ya de esos maestros catalanes y sentía por la Escuela escocesa una desconsideración intelectual acentuada, no recatada."⁽¹⁰⁶⁾

También tuvo Joaquim Xirau serias discrepancias con respecto a d'Ors. A pesar de los aspectos de coincidencia, como la misma actitud de llevar a cabo iniciativas, la misma capacidad de crear nuevos organismos, el mismo sentido de una «nueva época», Joaquim Xirau no se sintió continuador de d'Ors. "Joaquín Xirau no llegó a recoger la influencia de Eugenio d'Ors —nos explica Eduardo Nicol—, ni incorporó después la que se contenía en la ejemplaridad de Torras y Bages o de Maragall. [...] Acaso por esto fuese Xirau, entre todos los citados, uno de los menos

castizos, de casta menos genuina. Las influencias estrictamente filosóficas que recibió durante su formación, y las que difundió durante su magisterio, no parecían uniformemente asentadas sobre la base difusa, pero sólida, y filosófica en un sentido genérico, que constituyó para otros el apoyo inicial de una tradición viva."⁽¹⁰⁷⁾

No cabe duda, después de todo lo dicho, que la relación de Joaquim Xirau con la «Escuela de Barcelona» tiene un carácter peculiar. Sobre ello volveremos más adelante.

1.2.3 ORTEGA Y GASSET.

Como veíamos más arriba, Joaquim Xirau una vez licenciado en Derecho y en Filosofía y Letras partió en 1919 para Madrid. Aquí realizará sus estudios de doctorado. Se doctoró en Filosofía con una tesis sobre Leibniz en 1921. Más tarde, en 1923, se doctoró en Derecho con una tesis sobre Rousseau.

El gran filósofo y maestro que encontró en la Facultad de Filosofía y Letras fue Ortega y Gasset. Joaquim Xirau tuvo la fortuna de ser alumno del gran propulsor de la filosofía en España, como diría Xavier Zubiri de su maestro Ortega y Gasset. En el memorable artículo de Xavier Zubiri, «Ortega maestro de filosofía», publicado en el *Sol* en 1936, podemos leer: "Ortega ha sido el gran propulsor de la filosofía en España. No sólo ha importado filosofías: ha creado en España un ámbito propio para la filosofía y un ambiente donde poder filosofar con libertad."⁽¹⁰⁸⁾ Joaquim Xirau tuvo la suerte de ser partícipe de este ambiente filosófico.

Xavier Zubiri, que también realizó sus cursos de doctorado bajo la dirección de Ortega y Gasset, nos narra cuál fue el encuentro que tuvo con Ortega. En «Ortega maestro de filosofía» recuerda aquellos momentos: "Hace diez y ocho [años] que lo conocí —nos dice Xavier Zubiri—, allá en una tarde de Enero, al comenzar su primera lección de Metafísica del curso (que una epidemia gripal había retrasado hasta entonces) en un aula sombría y casi desierta de la calle de los Reyes. Aún recuerdo sus palabras: «Vamos a contemplar, señores, una lucha gigantesca entre dos titanes del pensamiento humano: entre Kant, el hombre moderno, y Aristóteles, el hombre antiguo». Desde entonces, la vida intelectual de Ortega no ha sido sino el decurso, dentro de su mente, de esta gigantomaquia que imperceptiblemente se iniciaba en Europa."⁽¹⁰⁹⁾ Y al comentar este texto, nos dice Diego Gracia: "A la altura de 1919 es seguro que Ortega no pretendió con ello defender a uno frente al otro, sino más bien situar adecuadamente a un tercero, Edmund Husserl, que Ortega consideraba principio y fundamento de una filosofía auténticamente contemporánea. Así se explica —continúa diciéndonos Diego Gracia— que las palabras finales del prólogo a su tesis doctoral, escrito por Zubiri en Mayo de 1921, sean de agradecimiento a Ortega, «a cuya labor docente obedece mi dedicación a esta clase de investigaciones filosóficas». Ortega inició a Zubiri en la fenomenología."⁽¹¹⁰⁾

No es difícil imaginar que el encuentro de Joaquim Xirau con Ortega fue muy parecido al que tuvo Xavier Zubiri. También Joaquim Xirau tuvo el enorme privilegio de ser introducido a la

filosofía fenomenológica de Husserl por Ortega y Gasset. Ortega fue el gran introductor de la Fenomenología de Husserl. Así nos lo hace constar Xavier Zubiri al final del prólogo de su tesis doctoral: "No me resta sino testimoniar mi gratitud a mi ilustre profesor don José Ortega y Gasset, introductor en España de la Fenomenología de Husserl, que ha tenido a bien presentar esta tesis a la Universidad Central, [...]."⁽¹¹¹⁾

Joaquim Xirau recibió una formación en esta Facultad que será determinante para él. En esta Facultad de Filosofía y Letras de Madrid se enseñaba con inusitada actualidad las últimas novedades del pensamiento de Husserl. Joaquim Xirau en el primer escrito que dedica a la Fenomenología husserliana, su artículo «Notas sobre la fenomenología filosófica de Husserl», escrito en 1924, nos dice hablando de la influencia de Husserl en diversos pensadores de Europa: "En España ha contribuido poderosamente a la formación ideológica de profesores tan eminentes como D. José Ortega y Gasset y D. Manuel G. Morente."⁽¹¹²⁾

Años más tarde, en 1927, en su libro *El sentido de la verdad*, y al hablar de las investigaciones de Husserl, nos dice Joaquim Xirau: "En España se han ocupado de ello Ortega y Gasset en la *Revista de libros* (1913), y Zubiri en su tesis doctoral, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*."⁽¹¹³⁾

La importancia que tuvo la filosofía de Husserl en el desarrollo del pensamiento de Joaquim Xirau fue determinante, aunque sólo la podremos ir apreciando más adelante, cuando vayamos teniendo una visión global de su obra. Ortega y Gasset dejó en la formación de Joaquim Xirau, en este sentido, al igual

que en Xavier Zubiri, una huella indeleble.

Ortega se preocupó por traer a España lo más reciente que se producía en la filosofía europea, especialmente todo aquello que se iba fraguando en la escuela fenomenológica. En concreto, Ortega trajo las reflexiones de Max Scheler y las de Heidegger. Ambos tuvieron una importancia capital en el pensamiento de Joaquim Xirau. A la importancia de estos tres pensadores, Husserl, Max Scheler y Heidegger, en el pensamiento de Joaquim Xirau nos referiremos más adelante.

Pero la influencia de Ortega no se aprecia solamente en la iniciación de Joaquim Xirau en la escuela fenomenológica. Joaquim Xirau recogió también de Ortega y Gasset la necesidad de superar el relativismo filosófico. De ahí que Joaquim Xirau, en su artículo «Cultura relativista», cite el *Tema de nuestro tiempo* de Ortega y Gasset cuando nos plantea el problema que para Joaquim Xirau será un problema capital de la Filosofía: la superación del subjetivismo y relativismo. También, en «Pedagogía y practicismo», nos dice Joaquim Xirau hablando del problema de la percepción de los valores: "[...] insiste el Sr. Ortega y Gasset en la capital importancia de este hecho evidente, para la psicología y para la teoría de los valores... Pero no es posible ni oportuno exponer aquí sus interesantísimos puntos de vista."⁽¹⁴⁾ En temas tan importantes como la ética y el análisis del arte veremos la constante referencia al pensamiento de su maestro. En conjunto, podemos ya anunciar aquí —aunque sólo quedará claro en los siguientes capítulos— que la importancia de Ortega en el pensamiento de Joaquim Xirau es tal, que sería

ininteligible la obra de nuestro filósofo catalán sin referirla a su maestro madrileño.

Desde un punto de vista personal, podemos constatar la gran estima que siempre tuvo Joaquim Xirau hacia su maestro Ortega. Así, podríamos referirnos a lo que Joaquim Xirau nos dice en su artículo «Julián Sanz del Río y el krausismo español», de 1944. En dicho artículo, y hablando de «personalidades eminentes» de la historia del pensamiento español pone como ejemplo a Luis Vives, a Unamuno y a Ortega y Gasset ⁽¹¹⁵⁾. Y Reine Guy nos señala, refiriéndose a Joaquim Xirau, que "on le surnommait, à Barcelone, «Orteguilla» à cause des intonations très castillanes de son accent et en raison aussi de son amitié pour l'auteur du *Tema de nuestro tiempo*." ⁽¹¹⁶⁾

Sin embargo, y a pesar de todo lo dicho, también hay que subrayar la actitud crítica que tuvo frente a su maestro madrileño. Criticó algunas actitudes del propio Ortega, así como algunas inducidas por él en sus discípulos. Estas críticas, hay que subrayarlo, fueron expresadas por Joaquim Xirau únicamente a partir del exilio.

Así, en su libro *Manuel B. Cossío y la educación en España*, después de hablar del espíritu de Cossío, lleno de humildad, de una humildad que significa cercanía, cortesía, humanidad, nos dice Joaquim Xirau: "En todo ello contrastaba su espíritu con el de personalidades predominantemente egocéntricas como Unamuno y Ortega y Gasset." ⁽¹¹⁷⁾ A pesar de ello, Joaquim Xirau nos dice que Ortega "mantuvo constantemente una actitud de cordialidad y reverencia ante Giner y Cossío." ⁽¹¹⁸⁾ "De ahí —sigue más adelante

Joaquim Xirau— una cierta ambivalencia entre su admiración ferviente y sincera y una cierta reacción despectiva ante los «pobrecitos de don Francisco»."(¹¹⁹) Es evidente que Joaquim Xirau veía con profunda indignación que alguien como Ortega se refiriera a los niños que asistían a la Institución Libre de Enseñanza con el entre jocoso y despectivo apelativo de los «pobrecitos de don Francisco».

Los reproches de Joaquim Xirau a Ortega tienen un valor especialmente significativo por la admiración, el cariño profundo y la cercanía que sintió hacia los hombres de la Institución y, de una manera especial, hacia Cossío. De ahí el valor que tienen estas palabras pronunciadas en Joaquim Xirau quejándose de la actitud de Ortega hacia los hombres de la Institución: "El aristocratismo de Ortega, su contacto constante con gentes de la nobleza social, le impedía una perfecta compenetración con aquella comunidad austera, moral y religiosa. Su obra escrita se halla sembrada de «protestas» más o menos inconscientes contra aquel ambiente de recogimiento y de austeridad. Así, por ejemplo, el considerar como ostentación farisaica el afán de viajar en coches de tercera. En Ortega se insinuó a veces, contra su voluntad explícita, un cierto afán de rumbosa prestancia."(¹²⁰)

Según Joaquim Xirau, Cossío siempre tuvo ciertos celos hacia las enseñanzas de Ortega. "Cossío tuvo siempre por él —nos dice Joaquim Xirau— la más afectuosa admiración. Admiraba su genio, la solidez de su formación y de su obra. Sus actitudes, empero le desazonaban. Temía una grave desviación de la juventud estudiosa. Aconsejaba sin vacilación a sus discípulos que se

acercaran a él y a su grupo. Tenía clara conciencia del valor de sus enseñanzas. Pero, en la intimidad, manifestaba sus temores."⁽¹²¹⁾ Joaquim Xirau se muestra solidario con las opiniones de su maestro Cossío. Consideraba que lo que en Ortega eran deformaciones que se compensaban por su vigorosa personalidad, por su talento personal, en sus discípulos podía convertirse en graves defectos en la formación intelectual y moral, podía convertirse, en palabras de Joaquim Xirau, en "afectación, afán de notoriedad, petulancia, sensacionalismo, carencia de carácter moral, «señoritismo»... Y en los mejores, una trágica desarticulación de la personalidad dividida entre los afanes más nobles y las más insensatas aberraciones."⁽¹²²⁾

Joaquim Xirau también se refiere a los cambios que se producían en la evolución del pensamiento de Ortega y las repercusiones, muchas veces nefastas, que ellos tenían sobre sus discípulos. "Estos cambios, en apariencia tan bruscos, produjeron —nos dice Joaquim Xirau—, en algunos de sus discípulos, los efectos más catastróficos. En algunos —los menores— histriónica despreocupación, y cinismo. En los mejores, íntima desazón, desesperación o escepticismo."⁽¹²³⁾

También Joaquim Xirau reprocha a Ortega un excesivo afán de sensacionalismo. Con respecto a esto, Joaquim Xirau recuerda una anécdota. Un día, al finalizar Ortega una de sus lecciones de Metafísica, pronunció la bella frase: «La filosofía, en suma, es el intento de vivir bien». "Al saberlo Cossío —nos dice Joaquim Xirau— comentaba radiante: «Esto es. Esto es. Esto es lo que hemos dicho siempre nosotros.»"⁽¹²⁴⁾ Y seguidamente se queja

Joaquim Xirau: "La filosofía con raíz en la vida, el pensamiento por y para la vida fue en efecto la cantinela de toda su vida y de todas sus enseñanzas. Este pensamiento se hallaba además arraigado en lo más auténtico del pensamiento español, antiguo y moderno —desde Ramón Lull, Luis Vives y San Juan hasta Giner y Unamuno." ⁽¹²⁵⁾ Joaquim Xirau no veía con buenos ojos que Ortega pretendiera ser novedoso en cosas que estaban en lo más profundo de la tradición hispánica.

Contando otra anécdota con respecto a ese afán de novedad, Joaquim Xirau se refiere a los artículos de Ortega que en 1928 aparecieron sobre Dilthey. "Para los menores —comenta Joaquim Xirau— era todo un descubrimiento promovido sin duda por la vuelta a Dilthey de una parte del pensamiento alemán contemporáneo. Cossío había dado un hermoso curso sobre Dilthey en el año 1914. Giner le había consagrado mucho antes notas precisas y minuciosas. Ambos habían sentido ya entonces con su pensamiento profundas y afortunadas coincidencias. Pero su movimiento de acercamiento era natural y silencioso. En Ortega todo se convertía en acontecimiento sensacional." ⁽¹²⁶⁾

Este espíritu de brillantez y de novedad influyó en la actitud de algunos jóvenes. "No ha sido ya imposible oír a algunos «jóvenes» —nos dice Joaquim Xirau— explicar o leer dándolos como originales y sin cuidar de citar la procedencia, ideas y doctrinas positivamente ajenas, disimulando la vana ostentación mediante la posesión de un idioma extraño, o blasonar con ridícula ostentación de lo que debe darse como la cosa más normal: los viajes de estudio al extranjero o la asistencia a

clases de profesores más o menos eminentes." (¹²⁷)

Todas estas críticas son matizadas por el propio Joaquim Xirau. Refiriéndose a las actitudes petulantes de algunos jóvenes, Joaquim Xirau nos dice: "Nada de esto estaba naturalmente en el ánimo de Ortega. Todo se ha producido *contra su más explícita voluntad*. Recuerdo que cuando muy joven emprendí mi primer viaje de estudios al extranjero me advirtió en una carta del peligro de cifrar la esperanza de un prestigio en la posesión de «un billete de ferrocarril»." (¹²⁸)

Como podemos apreciar, también tuvo Joaquim Xirau una relación peculiar con Ortega y su círculo.

1.2.4 MANUEL BARTOLOME COSSIO.

Como ya queda dicho, cuando Joaquim Xirau llegó a Madrid entró en contacto con los hombres de la Institución Libre de Enseñanza, y de una manera especial con Manuel Bartolomé Cossío. La admiración, el respeto y el cariño que Joaquim Xirau profesó por Manuel B. Cossío es difícilmente expresable en unas líneas. Cuando Manuel B. Cossío murió en 1935 Joaquim Xirau escribió un artículo —«Idees fonamentals d'una pedadogia»— en el que brevemente hace referencia a la vida y la obra de su maestro. Pero es sin duda en su libro que escribió en México, *Manuel B. Cossío y la educación en España*, donde Joaquim Xirau profundiza de una forma especial en la vida, personalidad y obra de su gran maestro. En este libro puso todo su interés Joaquim Xirau y es, sin duda, uno de los más bellos libros escritos por el filósofo catalán. "Este es ante todo —nos dice Joaquim Xirau al principio

de dicho libro— un homenaje al que, por encima de todos y en el sentido más pleno de la palabra, fue y sigue siendo mi maestro."(¹²⁹)

Quiso Joaquim Xirau rendirle un homenaje especial porque en Cossío sobrepasó con mucho todo su *hacer* a su obra escrita: "La riqueza de su alma sobrepasó tanto —en sabiduría y en grandeza moral— a lo que se revela en su obra publicada que es necesario un vivo esfuerzo de recordación para mantenerla viva ante nosotros."(¹³⁰)

Cossío fue, ante todo, un *educador*. "En el pensamiento y en la acción y por íntima compenetración del uno y la otra —continúa Joaquim Xirau—, es Cossío una de las grandes figuras de la educación universal. Acaso en parte alguna se haya dado un ejemplar tan perfecto, una figura más acabada del educador. De ordinario, los grandes pedagogos pertenecen a dos líneas definidas y separadas. Los grandes pensadores no suelen ser grandes maestros. Los grandes maestros carecen de ordinario de una clara elaboración personal de las doctrinas filosóficas que presten sentido a su acción: las ignoran o las dan por supuestas. En Cossío se dan ambas cosas en íntima e indestructible unión."(¹³¹) Este fue el educador que caló profundamente en la vida de Joaquim Xirau.

Joaquim Xirau quiere transmitirnos los rasgos que caracterizan a su maestro. "Físicamente —nos dice Joaquim Xirau— tenía Cossío el aspecto fuerte y sano. Tuvo, sin embargo, una afección tuberculosa y su última enfermedad no fue sino una manifestación aguda de su mal. Era elegante sin afectación,

vigoroso, jovial, radiante. Vestía con pulcritud y sencillez, buscando en todo su aliño la propiedad y la adecuación, sin adorno innecesario ni afectación. En su vestir se reflejaba su espíritu."⁽¹³²⁾

"Se casó por amor -nos dice Joaquim Xirau más adelante- y profesó constantemente por su esposa el más ferviente afecto. A pesar de su tremenda enfermedad vivió siempre feliz y no era raro oírle decir en la intimidad que si hubiera tenido que emprender de nuevo la vida se hubiera vuelto a casar con ella."⁽¹³³⁾

Nos aclara Joaquim Xirau en una nota: "La señora de Cossío sufrió de una enfermedad mental cíclica que la obligaba a pasar largas temporadas en el retiro del campo. Su hija menor tenía una seria deficiencia en su desarrollo normal."⁽¹³⁴⁾

Joaquim Xirau recuerda a Cossío como un hombre sencillo, abierto y espontáneo. Siempre humano, siempre accesible. Sabía cómo atraer a la gente, sabía cómo influir con tacto, contagiando todo su entusiasmo. "De ahí -nos dice Joaquim Xirau- su sorprendente capacidad educadora. Poseía como nadie el don de iniciar a los demás en los rudimentos del saber y en los métodos del conocimiento, llevándolos gradual e insensiblemente a la propia posesión, a la aptitud para un trabajo y una conducta personal e independiente. Su vida entera se hallaba consagrada a la educación y a la enseñanza. La conversación se prolongaba en clase y la clase en conversación. Ni en la conversación ni en la clase empleaba nunca fórmulas hechas y estereotipadas."⁽¹³⁵⁾

Una anécdota que cuenta Joaquim Xirau es muy reveladora de la relación que tuvo con su maestro y amigo Manuel B. Cossío:

"Muy joven hice yo oposiciones a una cátedra de filosofía de Instituto -nos cuenta Joaquim Xirau-; Cossío participó vivamente en todos los incidentes de la oposición, llena, como solía ocurrir entonces, de obstáculos pintorescos. Sabía, sin embargo, perfectamente el error de confiar una cátedra a jóvenes más o menos brillantes, pero inexpertos. Al ser elegido fui derechamente a verle con emoción natural de triunfo. Cossío me abrazó fuertemente. Su satisfacción no tenía límites. Luego se apartó un tanto, me cogió por entrambos brazos y me miró con miradagozosa y paternal. Yo le pregunté azorado: «¿Y ahora, don Manuel, qué voy a hacer?» Me soltó bruscamente, se enderezó con afectada seriedad y exclamó: «Ahora... ¡Haga usted el bachillerato!»" ⁽¹³⁶⁾

"Luego -continúa el relato Joaquim Xirau- me introdujo en su despacho del Museo Pedagógico. Fue un diálogo largo como todos. Mi flamante cátedra estaba en Galicia. Galicia entera apareció ante mis ojos, incorporada, sólida, ágil, real. La tierra, su raíz telúrica y sus estratificaciones, la meseta y los ríos, los pinares, los maizales y las «corredoiras», las relaciones prehistóricas de la España del Norte con Inglaterra, la unidad geográfica y étnica del gran golfo que va de Finisterre a Cornwall, las canciones y las danzas, el paganismo gozoso y sensual de las buenas gentes, las catedrales románticas, las peregrinaciones a Santiago, la lírica provenzal y la primera lírica castellana, la torre de Hércules, los fenicios y los romanos... El país entero flotaba ante mi imaginación. Cuando llegué a él no tuve más que reconocerlo. Poseía todas las

condiciones ideales para comprenderlo y gozarlo."(¹³⁷)

Éste era el modo habitual de proceder de Cossío. Por ello nos dice Joaquim Xirau: "Por su boca, en aquel despacho modesto y recatado, Madrid ejercía funciones de auténtica capital."(¹³⁸)

El recuerdo entrañable que guardó Joaquim Xirau sobre Manuel B. Cossío se extendía a los últimos años de la vida de su maestro. "En la mayoría de los hombres -nos dice Joaquim Xirau- el transcurso del tiempo deja huella irreparable. Al envejecer el cuerpo se frunce el alma, se repliega en lo invisible el fuego de la expresión, la expresión entera se hieratiza y se opaca. Cossío, con la edad, se hacía más vibrante y más joven. Todo ardía en el fuego de su llama. Aun en los últimos años, postrado en la cama, con el cuerpo enyesado, maltrecho e inválido, irradiaba vigor, alegría, goce, simpatía infinita."(¹³⁹)

Con relación a ese vigor que nunca perdió Cossío, Joaquim Xirau nos cuenta un episodio acaecido en el último período de la guerra civil. En aquellos días, nos cuenta Joaquim Xirau, se reunían algunos amigos algunas tardes en la residencia de Antonio Machado para dedicarlas a la conversación y al ocio espiritual. Se cantaban canciones viejas, se evocaban poemas populares y clásicos. Cuenta Joaquim Xirau que un día Don Tomás Navarro trajo unos discos de su colección de españoles ilustres. "Oímos -nos cuenta Joaquim Xirau- la voz de Unamuno, de Ortega, de Valle Inclán, de Azorín, de Benavente... Entre todos se destacó uno por la vivacidad de la voz, por el vigor de la palabra, por la fuerza de la entonación, por la viril resonancia. Era Cossío. Leía unas páginas de su libro sobre el Greco, aquellas en que se hace

comparación entre el Greco y don Quijote. Se destacaba de un modo singular. La sorpresa fue unánime. Navarro Tomás nos explicó cómo fue impreso el disco de Collado Mediano, en los últimos días del maestro, postrado en la cama, difícilmente incorporado, desvalido y sin dientes... En la mayor decrepitud su espíritu se mantenía juvenil, ardoroso, vivaz como nunca."⁽¹⁴⁰⁾

Manuel B. Cossío conservó hasta los últimos momentos de su vida ese afán de buscar la perfección en sí mismo y en los demás. "Era maestro y compañero -nos dice Joaquim Xirau-, exigente consigo mismo y complaciente con los demás. Su más alta enseñanza era el ejemplo. «Sabio, justo, bueno y, sobre todo, humano» (Zulueta)."⁽¹⁴¹⁾

Cossío era un idealista, en el sentido de que su vida estaba orientada por unos ideales personales. Pero esto no significa que fuera un soñador alejado de la realidad. "Era un tipo humano clásico en la mejor tradición española. Acaso su más alto ejemplo se halle en la vida y en la obra de Santa Teresa de Ávila. Con Cossío y sus compañeros se aprendía a viajar a pie y en tren, a orientarse en una gran ciudad, a improvisar un puente en un arroyo, a tratar con las gentes con tacto y eficacia."⁽¹⁴²⁾

"Así me aconsejó sin vacilar -nos dice más adelante Joaquim Xirau-, por ejemplo, que hiciera el doctorado de derecho -cuando otros miraban con altanería estos trámites burocráticos-, que no vacilara en presentarme a unas oposiciones para cátedra de instituto de provincias. Recuerdo una reconvención entre severa e irónica que me hizo una vez porque le mandé una carta y me olvidé de poner mi dirección al pie... Y con todo hacía lo mismo.

Su consejo era minucioso, práctico, paternal..."⁽¹⁴³⁾

No sólo Joaquim Xirau valoró altamente las cualidades humanas y educativas de Cossío. También se sintió muy cercano a las posiciones políticas de su maestro. Y es que Manuel B. Cossío tuvo siempre una posición de *moderación*, pero a la vez siempre defendió los valores de la *libertad* y la *justicia social*. "Hablaban como nadie con amargura de las condiciones sociales y económicas de la época actual —explica Joaquim Xirau—, preveía para lo futuro tiempos de más amplia justicia y nobleza y se aprestaba a prepararlos con todo su esfuerzo. Veía con simpatía y satisfacción que todo lleva en el mundo entero a una organización de superior cooperación y orientada hacia el colectivismo. Todos sus anhelos se dirigían hacia una organización del esfuerzo voluntario y espontáneo de los individuos en el provecho común. Esperaba con goce algo que significara la gradual desaparición o substitución del actual sistema político y económico. Abominaba, con profundo desvío, de toda organización disciplinaria."⁽¹⁴⁴⁾

La proclamación de la República abrió en el alma de Cossío grandes esperanzas. Fue Manuel B. Cossío, según nos cuenta Joaquim Xirau, el alma de las mejores reformas que en la enseñanza se llevaron a cabo en la República, y en las que tan profundamente involucrado estuvo Joaquim Xirau. Sobre esta presencia de Cossío en las reformas de la educación acometidas por la II República volveremos en el apartado dedicado a dicho período.

Joaquim Xirau, además de todo lo dicho, guardaba un recuerdo

especialmente grato de la opinión que Manuel B. Cossío tenía sobre Cataluña y los catalanes. "Sentía vivo afecto por los catalanes —nos dice Joaquim Xirau—, se preocupaba por sus problemas, los sentía con hondura y verdad y simpatizaba con sus puntos de vista. Atribuía las diferencias entre los catalanes y los castellanos casi siempre a una falta de tacto."⁽¹⁴⁵⁾ "Cataluña era obsesión de Cossío —dice más adelante Joaquim Xirau—. Veía con clarividencia que los movimientos catalanes eran el eje de la evolución política de España. España entera gravitaba sobre ellos. Podían ser el principio del fin o el comienzo del más venturoso renacimiento. Todo dependía del trato que se les diera. [...] «Obtendrán lo que quieran, exclamaba Cossío —nos dice más adelante Joaquim Xirau refiriéndose a los comentarios de Cossío sobre los catalanes—. Poseen un ideal y todo ideal claramente concebido y querido acaba por incorporarse a la realidad... ¡El caso es que las desventuradas condiciones de la política española no lo tuerzan aquí y allá, para desdicha de todos!»"⁽¹⁴⁶⁾

Así pues, Joaquim Xirau encontró en Manuel B. Cossío a un auténtico modelo a seguir: "Su enseñanza —nos dice Joaquim Xirau— se extendió a todos los actos de su vida. Toda clase era para él una conversación consciente y minuciosamente preparada; toda conversación una clase improvisada. Su huella más vigorosa se hacía sentir en el trato espontáneo de la vida, en el recato de su cámara, en el paseo, en la excursión. Detestaba los viejos métodos de enseñanza que lo cifraban todo en el ejercicio de la oratoria o en la monótona lectura de unos papeles. La única

finalidad de la enseñanza, en la cátedra y fuera de ella, es sacar al discípulo de la oscuridad y de la torpeza y elevarlo, mediante el diálogo y la intimidad, a la libre investigación, al trabajo personal y a la recta orientación de su conducta."⁽¹⁴⁷⁾

Estas son las últimas palabras, llenas de emoción, que Joaquim Xirau escribe en el bello libro que dedicó a su maestro:

"Alma misionera, educador en el sentido más puro de la palabra, la vida entera del maestro fue consagrada a la perfección propia y ajena mediante el contacto y la comunión espiritual.

"Nunca olvidaré las horas pasadas en su cuarto modesto y recogido de la Institución. El rumor de tanta gloria había dejado intacto el pulcro silencio de aquel rincón. Al entrar en él todo —el jardín, las paredes encaladas, la sirvienta, los pájaros, la gozosa movilidad de los niños...— desprendía la fragancia que tienen las cosas santas.

"No he conocido cosa más maravillosa que una larga conversación con Cossío. En sus momentos álgidos, noble la voz, cálida y persuasiva la palabra, su figura sencilla y elegante, temblorosa, vibrátil, se alargaba como un Greco viviente. Era la comunión perfecta —Luis de Granada, Vitoria...—. En su presencia se abría el corazón, se sentía crecer de un modo prodigioso el volumen de la propia vida interior, el alma se hinchaba como las velas de una nave y las cuerdas del espíritu, tensas y luminosas, recogían profundas resonancias cósmicas...

"Al salir a la calle se había perdido el sentido de la gravedad. La realidad era un vuelo arrebatado. Era el verbo

creador, el «santo sacramento de la palabra», que se administraba en aquella casa desde su fundación..."⁽¹⁴⁸⁾

Era necesario que nos detuviéramos en la semblanza que Joaquim Xirau hizo de su maestro y amigo Manuel Bartolomé Cossío. Si queremos acercarnos a la persona de Joaquim Xirau, es absolutamente esencial tener muy presente la huella que Cossío dejó en él. Como decíamos más arriba, es difícilmente expresable en unas líneas la admiración, el respeto y el cariño que Joaquim Xirau profesó por Manuel B. Cossío. Los largos textos que hemos transcrito no sólo nos revelan al maestro que Joaquim Xirau tuvo el enorme privilegio de frecuentar. Es que nos hablan, todos esos textos, de la personalidad más profunda del propio Joaquim Xirau. Los valores que Joaquim Xirau consideraba más fundamentales nos quedan bellísimamente plasmados en estas incomparables páginas que Joaquim Xirau consagró a su maestro. Encontraremos más adelante otras dos narraciones que son especialmente reveladoras acerca de lo más profundo de Joaquim Xirau. La primera será la que se refiere a sus recuerdos de las *misiones pedagógicas*. La segunda, sus recuerdos de la salida de España en 1939 hacia el *exilio*. A todo ello nos referiremos con cierto detenimiento más adelante.

1.2.5 ALMA HISPANICA—ALMA CATALANA.

De todo lo dicho, podemos concluir que a Joaquim Xirau no se le puede encasillar sin más en un lugar. En efecto, por una parte, Joaquim Xirau se siente profundamente catalán, se siente

perteneciente a la gran tradición catalana. De hecho fue uno de los más conspicuos miembros de la «Escuela de Barcelona». Su amor por la tierra catalana ya se nos ha dejado traslucir en las palabras que él mismo recordaba acerca de Cataluña y los catalanes de su maestro Cossío. Este profundo y *radical* catalanismo sólo podremos apreciarlo en toda su magnitud cuando veamos las siguientes etapas de la vida de Joaquim Xirau. Su amor por su Cataluña natal permaneció siempre indeleble.

Pero, junto a esto, hay que subrayar que Joaquim Xirau nunca renunció a otras corrientes. Sin duda tuvo que ser un descubrimiento para Joaquim Xirau llegar a Madrid y encontrar todo el mundo prometedor que era la Fenomenología. Es verdad que siempre guardó una profunda gratitud hacia sus maestros de la Universidad de Barcelona, especialmente hacia Jaume Serra Hunter. Pero, como el mismo Eduardo Nicol nos dice acerca de Serra Hunter: "Por motivos circunstanciales que no vienen al caso, su información se detuvo y no llegó a absorber las últimas filosofías de nuestro tiempo, o sólo parcialmente."⁽¹⁴⁹⁾ Joaquim Xirau era consciente de la necesidad de asimilar las últimas corrientes filosóficas, porque sabía que el pensamiento occidental estaba en un momento de una crisis capital. Por ello, Joaquim Xirau no podía ver con buenos ojos el quedarse «anclado» en filosofías del pasado. No cabe duda que esto se lo hizo ver como nadie Ortega.

Y para entender lo que podía sentir Joaquim Xirau acerca de la relación del ambiente barcelonés con respecto a la fenomenología, es muy significativo un texto del propio Ortega

que, aunque no fue publicado en vida del filósofo madrileño, bien puede ser representativo de todo lo que llevamos dicho. Nos referimos al escrito que lleva por título «Sobre la fenomenología», y en el que, ante manifestaciones de d'Ors acerca de la corriente filosófica fenomenológica, dice Ortega: "Cuando el señor Ors escribe de filosofía emplea giros y expresiones que parecen de un carabinero, el cual sin dejar de ser carabinero escribiese de filosofía."⁽¹⁵⁰⁾ Más adelante continúa el propio Ortega: "La urgencia ahora es simplemente de orden público intelectual y se trata tan sólo de advertir a los lectores del Sr. Ors desconocedores de la fenomenología que el Sr. Ors la desconoce también de punta a punta."⁽¹⁵¹⁾ Es evidente que Joaquim Xirau en esta materia sentía mayor afinidad con Ortega y Gasset que con los hombres de la Escuela de Barcelona.

Además de lo anterior, Joaquim Xirau, a pesar de su pertenencia a la Escuela de Barcelona, sentía por la escuela escocesa del sentido común, en palabras de Eduardo Nicol, como vimos más arriba, "una desconsideración intelectual acentuada, no recatada."⁽¹⁵²⁾ En esto, en contra de sus maestros catalanes, estaba también Joaquim Xirau en perfecta sintonía con la posición de Ortega, ya que con respecto a la filosofía del sentido común, Ortega también era un clarísimo detractor. "Para Ortega —nos dice Eduardo Nicol—, venir de la Escolástica hacia la filosofía escocesa es como «salir de Malaguilla para entrar en Malagón»."⁽¹⁵³⁾ De hecho, a lo largo de este trabajo veremos que el pensamiento de Joaquim Xirau lleva consigo una crítica profunda y radical a la llamada filosofía del «sentido común».

Por todo lo anterior, nos parece del todo acertadas la palabras que José Ferrater Mora nos dice en su artículo sobre la Escuela de Madrid: "Hay que observar, por lo demás, que el radio geográfico de la Escuela en cuestión se extiende con frecuencia y abarca otros filósofos que han trabajado en parte siguiendo distintas tradiciones: es lo que ocurre con Joaquim Xirau, cuya filiación en la Escuela de Barcelona no le impidió sentirse también vinculado estrechamente con el movimiento filosófico suscitado y desarrollado en Madrid, y que ha tenido durante mucho tiempo como principal —aunque no exclusivo— centro de difusión la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de dicha capital." ⁽¹⁵⁴⁾

A Joaquim Xirau, pues, hay que situarlo como un filósofo catalán, pero que estuvo en una gran sintonía con las preocupaciones filosóficas que cuajaban en el ambiente filosófico de la Facultad de Filosofía y Letras de *Madrid*. Es decir, Joaquim Xirau, desde su *catalanismo*, nunca renunció a integrarse en otros círculos que enriquecieran su pensamiento. Por ello, no es extraño que Antonio Machado comentando el artículo «Charitas» de Joaquim Xirau, dijera: "Es Joaquín Xirau, profesor de la Universidad de Barcelona, un discípulo de Ortega y Gasset, en el mejor sentido de la palabra, que ha encontrado en la cátedra de su maestro ayuda y estímulos para pensar. Quiero decir, que Ortega y Gasset no le ha apartado de su natural inclinación, sino que, por el contrario, la ha confirmado y alentado en ella. Es sólo esta relación entre maestro y discípulo lo que pretendo hacer constar, con todo el respeto que ambos me inspiran." ⁽¹⁵⁵⁾

Es decir: ni su catalanismo le impidió enfrentarse a aspectos que parecen definitorios de lo catalán, como la filosofía del «sentido común» (por esta actitud, como hemos visto, Eduardo Nicol lo considera el menos genuino de los hombres de la Escuela de Barcelona); ni su cercanía en muchos aspectos a Ortega y Gasset y al mundo filosófico que lo rodeaba le impidió ser profundamente crítico con ellos.

No obstante, esta posición de «puente» entre la Escuela de Madrid y la Escuela de Barcelona no lo dice todo acerca de Joaquim Xirau. Joaquim Xirau, ya lo hemos visto, consideró que fue Cossío por encima de todos, y en el sentido más pleno de la palabra su maestro. En Manuel B. Cossío descubrió Joaquim Xirau al hombre que siempre quiso imitar, porque como diría Platón de Sócrates, fue el mejor hombre de todos. En Cossío encontró al auténtico pedagogo, al hombre bueno. En él encontró la representación de la gran Utopía que constituye, como ya vimos anteriormente, la auténtica esencia del alma hispánica. En Cossío se personificaban las raíces hispánicas más profundas y verdaderas, a las que, como vimos en el apartado anterior, Joaquim Xirau se siente partícipe, es decir, al *humanismo español*.

Por todo lo anterior si quisiéramos sintetizar la filiación de Joaquim Xirau, podríamos decir: **Joaquim Xirau fue un hombre que desde su instalación catalana vivió profundamente sus raíces hispánicas, y desde sus raíces hispánicas estuvo abierto a lo más universal: el pensamiento filosófico.**

1.3 EL COMIENZO DEL CAMINO: 1923—1931

1.3.1 DEMARCACION DE LA SEGUNDA ETAPA.

Nos ocupamos a continuación de lo que denominábamos la segunda etapa de la vida de Joaquim Xirau. En esta etapa comienza Joaquim Xirau su andadura personal, una vez que ya ha completado su período de formación. El año 1923 tiene ese significado simbólico de *comenzar* para Joaquim Xirau: es el momento en que ha presentado ya sus dos tesis doctorales (la tesis de Filosofía, presentada en 1921 y la tesis en Derecho presentada en 1923) y además es el momento en que se casa con Pilar Subías, con quien tendrá en 1924 su único hijo, Ramón Xirau, quien ha llegado a ser un autor suficientemente reconocido para no necesitar mayor presentación.

Es difícil, no obstante, establecer con nitidez una fecha que marque con exactitud el final de la etapa de formación. Ya en el año 1920 había obtenido la Cátedra de Filosofía de Instituto en Lugo. Además en los años 1920 y 1922 se publicaron dos artículos suyos, en *Quaderns d'Estudi* y en el *Bulletí dels mestres* respectivamente. Por último, en 1921 se había publicado su tesis de Filosofía sobre Leibniz. Esto nos podría haber inclinado a elegir otra fecha de demarcación inicial de esta etapa. Hemos elegido, sin embargo, 1923 como fecha de demarcación porque, por lo apuntado anteriormente, es el momento en que definitivamente podemos dar por *terminado* el período como alumno

universitario; por otra parte, 1923 es el año en el que *comienza* a publicar regularmente; y, además de lo anterior, *comienza* a preparar el camino hacia su futura dedicación de profesor universitario, que es un gran anhelo para Joaquim Xirau. Por todo ello, nos parece que 1923 tiene el doble simbolismo de la «*terminación*» de la etapa de formación y del «*comienzo*» de su trayectoria más estrictamente *personal*.

En cuanto a la demarcación final de la etapa, el año 1931 tiene un valor simbólico muy preciso: es el año de la proclamación de la II República. El período de la República, como veremos, es en el que Joaquim Xirau podrá hacer realidad los grandes proyectos pedagógicos que habrá elaborado en los años precedentes, especialmente en lo concerniente a la Universidad.

La homogeneidad interna de esta etapa de la vida de Joaquim Xirau viene determinada por diferentes aspectos. Por una parte, hay un deseo que acabará haciendo realidad: poder instalarse en su Cataluña natal, y más precisamente en la Universidad en la cual puso todas sus ilusiones, la *Universidad de Barcelona*. Esto lo conseguirá tras un largo periplo a lo largo de la geografía nacional. Como ya sabemos, en 1920 obtiene la Cátedra de Instituto en Lugo. Más tarde, en 1927, ganará por oposición la Cátedra de Filosofía en la Universidad de Salamanca. En este mismo año consigue el traslado a la Universidad de Zaragoza, donde es profesor el curso 1927-28. En el año 1928 es cuando se convierte en realidad sus deseos, ya que ese mismo año pasa a la Universidad de Barcelona, donde es profesor ya en el curso 1928-29. Por esto, podríamos haber pensado en el año 1928 como

año de demarcación final de esta etapa. Hay varias razones que nos hacen inclinarnos por la fecha propuesta. En primer lugar, porque su docencia en la Universidad se interrumpe, ya que en el curso 1929-1930 Joaquim Xirau partirá para Cambridge, donde estará la mayor parte de dicho curso académico. Además, esta estancia en Cambridge es muy significativa: de ella Joaquim Xirau viene con ánimos reforzados para acometer una reforma universitaria. Así nos lo cuenta Jordi Maragall: "Pel curs 1929-30, Xirau passà un parell de trimestres a Cambridge. En tornà entusiasmàt. S'acreixé el seu amor per a una vida universitària digna, responsable. Des d'aquells temps utilitzà sovint el model de la Universitat anglesa per a sintetitzar un estil de vida civilitat, rigorós, a la vegada solemne i arrelat en una autèntica naturalitat."⁽¹⁵⁶⁾ Sus ideas se harán realidad, como veremos, en el período de la República.

Desde el punto de vista de su producción filosófica, también encontramos una *inspiración* fundamental: esta etapa corresponde a lo que podríamos llamar *período husserliano*. En este período es cuando Joaquim Xirau, como veremos, se siente más próximo a la filosofía de Husserl. Es verdad que Husserl fue siempre para Joaquim Xirau un punto esencial de referencia, pero este período se distingue porque todavía no ha desarrollado su posición crítica frente al filósofo alemán.

También hay que señalar que al lado de sus preocupaciones filosóficas, y en íntima relación con ellas, en esta etapa se fraguan las convicciones de Joaquim Xirau en materia pedagógica, a la que dedica, como veremos, numerosos trabajos.

Por todo lo dicho, podemos afirmar que este período de la vida de Joaquim Xirau conforma una auténtica etapa de su vida. Veamos a continuación sus aspectos más destacables.

1.3.2 SU PREOCUPACION PEDAGOGICA.

Desde sus primeros trabajos mostró Joaquim Xirau un interés especial por el problema de la *pedagogía*. No podía ser de otra manera. Ya hemos visto que Joaquim Xirau se siente perteneciente a la gran corriente histórica que constituye el alma hispánica, y un denominador común en los grandes hombres de esta tradición es su preocupación primordial por la educación. Entre ellos podemos citar a Ramón Lull, a Juan Luis Vives y los grandes humanistas, a los enciclopedistas, a Julián Sanz del Río y los krausistas, y a los hombres de la Institución, en especial Francisco Giner y Manuel Bartolomé Cossío.

No cabe duda que el contacto con Cossío imprimió carácter en la persona de Joaquim Xirau. Aparte de otras influencias que recibió de su maestro, una muy importante fue la de adquirir un interés fundamental por la pedagogía. Así, ya en los años 1922 y 1923 escribió en la Revista *Bulletí dels Mestres* los artículos «La filosofía i el mestre» y «Del passar a la historia». A partir del año 1923 escribirá diversos artículos en la *Revista de Pedagogía*, dedicados a la educación y a la pedagogía. En todos ellos una clara influencia de las ideas pedagógicas de Cossío.

El primer artículo que escribe en la *Revista de Pedagogía*, en 1923, es el que lleva por título «Pedagogía y practicismo». Ya en este artículo plantea Joaquim Xirau un problema que es

fundamental para la pedagogía. El problema es: *¿qué es más importante, la teoría o la práctica?* El ambiente en que se desenvuelve Joaquim Xirau es un ambiente pragmático. Se impone el imperativo: «¡hay que ser prácticos!» Esto, llevado a la pedagogía, significa que lo que debe hacer el profesor es enseñar a leer, a escribir, a sumar, etc.

Sin embargo, Joaquim Xirau se da cuenta de la enorme insuficiencia de estos planteamientos. En parte es verdad que haya que «ser prácticos». La vida así lo exige. Hay que hacer cosas. Pero esto no es suficiente: porque las cosas hay que hacerlas bien. "Y hacer bien —nos dice Joaquim Xirau— es hacer en vista de un fin, es decir, de una idea, de una teoría. Para hacer bien las cosas es preciso contemplar con finura las cosas." ⁽¹⁵⁷⁾

En concreto, una pedagogía sin ideales sería una pedagogía ramplona; más bien no sería pedagogía. Y el *ideal* debe ser investigado por la filosofía. Por ello, ya desde sus primeros escritos, Joaquim Xirau señaló la necesidad de la íntima compenetración que debe haber entre la pedagogía y la filosofía.

En los años 1925 y 1926, también en la *Revista de Pedagogía*, escribió otros dos artículos relacionados con problemas pedagógicos. En el primero de ellos, «Educación y libertad», trata de un problema específicamente pedagógico; en el segundo, «La psicología de la forma», nos introduce en los últimos avances de la psicología, especialmente en el campo de la psicología de la *Gestalt*, de interés tanto para la pedagogía, como para las investigaciones filosóficas en general.

En «Educación y libertad» trata Joaquim Xirau del problema que específicamente se le plantea a la pedagogía a partir del descubrimiento del valor de la *libertad* que llevó a cabo el *Renacimiento*. La libertad se nos presenta como un valor irrenunciable. Pero la libertad trae consigo un problema: el *individualismo*. Así lo plantea Joaquim Xirau: "¿Cómo es posible la libertad en sociedad? El descubrimiento de la personalidad humana y su máxima dignificación nos parece como un bien; la libertad es un alto valor. Lo es también una organización cultural perfecta y una pregunta que oriente y dé firmeza a las tareas de la vida humana. ¿Cómo es posible que convivan ambos? ¿Son, en efecto, compatibles? ¿Cómo establecer una comunidad cultural con independencia humana, una jerarquía objetiva de valores sin suprimir la libertad y la originalidad personal?"⁽¹⁵⁸⁾ Es decir, el problema que Joaquim Xirau nos deja aquí planteado es: ¿cómo puede ser compatible la *originalidad* de cada persona con una *jerarquía objetiva* de los valores? Este problema gravitará en la obra de Joaquim Xirau y a él dedicará importantes reflexiones.

En «La psicología de la forma» nos plantea Joaquim Xirau que dentro de los movimientos que intentaron la superación del mecanicismo, y por lo tanto, de la mentalidad de la modernidad, hay que destacar la *Gestalttheorie*. El afán de reduccionismo mecanicista había dado lugar a fundamentar la psicología en la *ley de la asociación de ideas*. Es la psicología de la forma la que, de una manera especial, contribuye a superar en el campo de la psicología dicho reduccionismo. Por ello dice Joaquim Xirau

refiriéndose a la *Gestalttheorie*: "Su trascendencia es enorme. En un amplio gesto integrador, trata de superar el asociacionismo mecanicista, predominante en la psicología de los últimos tiempos, sustituyéndolo por un sistema orgánico de formas y estructuras con sentido, que se condicionan como miembros de una unidad vital, activa e inteligente."⁽¹⁵⁹⁾

En 1929 se publicó una antología de textos de Fichte traducidos por Joaquim Xirau, los cuales iban precedidos de un estudio sobre Fichte del propio Joaquim Xirau. "Las ideas pedagógicas de Fichte —nos explica Joaquim Xirau en el estudio introductorio—, con honda raíz en su sistema filosófico, se hallan expuestas en sus conferencias sobre «Los rasgos fundamentales de la época presente» (1804–1805), y muy especialmente en los «Discursos a la nación alemana», a los cuales pertenecen todos los fragmentos de este opúsculo."⁽¹⁶⁰⁾ Joaquim Xirau en este trabajo hace una selección de textos que muestran las ideas fundamentales de la pedagogía de Fichte, muchas de las cuales compartía el propio Joaquim Xirau. Las ideas que viene a resaltar son principalmente: la educación como medio de *salvación* de la humanidad; la necesidad de una educación *antiutilitarista*; necesidad de una educación que provoque el *entusiasmo* por el bien; importancia de *lo social* en la educación; educación como *tarea formativa*, no meramente instructiva; *educación básica para todos* a cargo del Estado; y la necesidad de una *educación pública obligatoria*. Todas estas ideas —con las cuales Joaquim Xirau se siente en perfecta armonía— están desarrolladas en los textos escogidos de Fichte.

Por último, en el año 1930, también en la *Revista de Pedagogía* escribió el artículo «Filosofía y Educación». En este artículo vuelve a tratar Joaquim Xirau de la esencial vinculación que tiene que haber entre la ciencia de la educación y los ideales y, por ende, entre la ciencia de la educación y la Filosofía. Vuelve aquí, por lo tanto, a abordar lo que ya había planteado en «Pedagogía y practicismo».

1.3.3 EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD.

Desde el punto de vista estrictamente filosófico, Joaquim Xirau va a estar preocupado desde el comienzo de su producción filosófica por el problema de la verdad, es decir, el problema de la *objetividad*. Esto ya queda reflejado en su tesis sobre Leibniz, en 1921. Su título es ya significativo: *Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna*. Así nos dice en la Introducción: "Estudiaremos en Leibniz esta cuestión: ¿Cuáles son las condiciones universales y necesarias, eternas de la verdad general? En otros términos: ¿Qué es ser algo verdad?"⁽¹⁶¹⁾

La gravedad de este problema la plantea especialmente en dos artículos de este período: «Consciència i realitat», de 1924, y «Cultura relativista», de 1925. "Som hereters –nos dice Joaquim Xirau en el primero de los artículos– d'una cultura relativista que fa pendre totes les coses i totes les valors de la consciència humana, individual o específica. Dins d'aquesta cultura no hi ha Veritat absoluta, ni absoluta Justícia ni absoluta Bondat... Tot depèn de l'esperit humà i dels seus canvis en la geografia i la història."⁽¹⁶²⁾

Lo más grave es que el subjetivismo relativista se ha convertido en un lugar común *donde se está*. El hombre que no se hace cuestión de la situación en la que vive, el hombre que no se hace cuestión de las convicciones que flotan en el ambiente, es relativista por «inercia». "El subjetivisme relativista s'ha convertit en un ambient cultural —sigue más adelante Joaquim Xirau—. Es avui la filosofia vulgar, és a dir, la concepció del món i de les coses dels que no posseeixen un filosofia rigorosa, ni un pensament filosòfic exercitat. Avui tothom és relativista, perquè ésser relativista —com parlar en prosa— en els nostres temps no exerceix cap esforç." (¹⁶³)

Sin embargo, Joaquim Xirau resalta que los espíritus más finos del momento se dan cuenta de que el relativismo es algo que realmente ya es caduco. "Tanmateix el relativisme subjectivista és ja en el moment actual una cosa vella i virtualment morta. Els homes més fins —continúa Joaquim Xirau— s'en aparten ja fa temps. L'avantguarda de la nostra cultura marxa per altres camins." (¹⁶⁴)

Para llegar a una total superación del relativismo, sin embargo, tenemos que tener previamente una idea muy clara de qué significa. "La crítica i la negació suposen una prèvia i profunda assimilació." (¹⁶⁵) Por ello trata Joaquim Xirau en las páginas siguientes de dar una visión de los aspectos más importantes relacionados con el relativismo, sus orígenes y supuestos de los que parte. Sólo sumergiéndonos en los presupuestos del relativismo podremos superarlo verdaderamente. "Cal per tant, un gest de superació. S'imposa novament acostar-se a les coses amb puresa, sense intermediaris que enterboleixen la vista, i veure

les coses en veritat com són."(¹⁶⁶)

En el artículo «Cultura relativista» vuelve a plantearnos este problema, el problema del relativismo y la necesidad de su superación. "Relativismo filosófico –nos dice Joaquim Xirau– es en general la doctrina según la cual el conocimiento en general es conocimiento relativo y depende de las leyes psicológicas de la función cognoscitiva humana. [...] «El hombre es la medida de todas las cosas»."(¹⁶⁷) Y a continuación nos vuelve a plantear la necesidad de la superación definitiva del relativismo.

El problema de la verdad, el problema de la *objetividad* frente al *relativismo* es el problema de fondo de la obra más importante de Joaquim Xirau en esta etapa: *El sentido de la verdad*, libro escrito en 1927. En el año 1929 publicó la traducción del libro anterior en catalán. Dicha versión en catalán, *El sentit de la veritat*, es una traducción exacta de *El sentido de la verdad*, sin que añada ni modifique nada en su contenido.

En dicho libro muestra Joaquim Xirau lo más fundamental de las convicciones filosóficas a las que ha llegado a la altura de esta etapa. Recoge con todo rigor el problema del relativismo y subjetivismo y apunta por primera vez una solución: la teoría de la verdad que Husserl expone en sus *Investigaciones Lógicas*.

En *El sentido de la verdad*, tras hacer una serie de consideraciones sobre la historia y evolución del pensamiento filosófico en los capítulos I y II, plantea en el capítulo III el problema crucial con el que se enfrenta: el *relativismo*. En dicho capítulo expone todo lo que el relativismo lleva consigo,

especialmente en cuanto a la destrucción de la posibilidad de la verdad objetiva y de los valores en general. Dentro de dicho capítulo Joaquim Xirau hace referencia a diferentes movimientos que ya han reaccionado contra el relativismo. Pero la vía en la que Joaquim Xirau ve la solución a este magno problema es, como queda dicho, la vía de la filosofía fenomenológica de Husserl. El capítulo IV lleva por título «La Investigación fenomenológica» y el capítulo V «Verdad y objetividad». Ambos versan sobre la solución en clave fenomenológica del problema planteado. En el capítulo IV hace referencia a la bibliografía de las obras de Husserl utilizadas. En la nota 1 de la página 113, dice así: "Las obras fundamentales de Husserl, son: *Philosophie der Arithmetik* (1891); *Logische Untersuchungen* (1900, 1913 y 1921); *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Logos, 1911); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie* (1913). Los trabajos de la nueva escuela aparecen en el *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*." (168)

Joaquim Xirau es consciente que este libro escrito representa un primer paso en su andadura filosófica. Considera que el camino es el de la fenomenología, pero queda mucho por andar. Así, y después de haber expuesto el sentido de la verdad en clave husserliana, el propio Joaquim Xirau nos dice al final del libro: "Con esto hemos despejado un poco el camino que puede llevarnos a la solución del problema de la verdad y la conciencia. Planteado así, ¿es posible realmente alcanzar verdades del tipo de las que acabamos de describir? Establecido lo que la verdad es, ¿cabe, en efecto, un conocimiento de

verdades?

"¿Y estas verdades –continúa Joaquim Xirau– corresponden, en efecto, a algo trascendente, exterior a la conciencia, real, en el sentido más pleno de la palabra? El tiempo no nos permite ni tan siquiera plantear estos problemas. Antes de emprenderlos nos será todavía preciso insistir en el aspecto descriptivo, intentando precisar muchos problemas cuya solución se hace difícil, precisamente por la dificultad que su planteamiento supone. Y ante todo el problema capital para todo recto filosofar: el problema de la conciencia en general y el de su correlato, el ser."⁽¹⁶⁹⁾

Tanto en el planteamiento del problema, el problema de la *objetividad*, como en el camino de su solución, la teoría de la verdad de Husserl, se puede apreciar la gran afinidad de Joaquim Xirau con el ambiente filosófico de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid. En efecto, el propio Ortega y Gasset consideraba a este problema de la objetividad frente al relativismo como *el tema de nuestro tiempo*. Por otra parte, el propio Xavier Zubiri en su tesis doctoral *Ensayo de una Teoría fenomenológica del juicio* empieza con una "introducción científica [...] para la presentación –nos dice el propio Xavier Zubiri– de una Filosofía objetivista."⁽¹⁷⁰⁾ En esta introducción era "necesario –nos dice Xavier Zubiri– mostrar las exigencias científicas de una Filosofía de la Objetividad pura."⁽¹⁷¹⁾ Ya Joaquim Xirau, en su tesis doctoral se preocupó por el problema de la objetividad. En dicha tesis ya hace referencia a Husserl. "El conocimiento –psicología– de la verdad –lógica pura–, su

valor, límites, posibilidad o imposibilidad —nos dice Joaquim Xirau al principio de su tesis doctoral sobre Leibniz—, es propiamente el problema teórico del pensamiento."⁽¹⁷²⁾ Y aquí Joaquim Xirau hace una llamada a una nota a pie de página que dice: "Sobre todo después de las investigaciones muy distintas pero convergentes en este punto de Husserl y Russell."

No cabe duda que a los discípulos de Ortega no podía sonarles extrañas las palabras que escribe Ortega en su artículo «Sobre la fenomenología», al que nos hemos referido en el apartado anterior. Así escribe Ortega: "Aquí es donde la fenomenología innova sobre el antiguo racionalismo, llevando al extremo uno de los caracteres de éste (porque contra lo que crea el Sr. Ors la fenomenología, lejos de ser irracionalista, significa también una restauración de la *lógica pura* y por eso el primer libro de Husserl se titulaba *Investigaciones lógicas* y hay en él un capítulo sobre la «Idea de una *lógica pura*»)." ⁽¹⁷³⁾

El enorme interés de Joaquim Xirau por Husserl ya se apreciaba en el artículo «Notas sobre la fenomenología filosófica de Husserl», escrito en 1924. Éste es el primero de los artículos que Joaquim Xirau dedica a Husserl. Advierte Joaquim Xirau que en lo concerniente a este artículo, se referirá sobre todo a contenidos de *Investigaciones Lógicas* y de *Ideas I*. La visión que Joaquim Xirau tendrá de Husserl se irá enriqueciendo a lo largo de su vida con otras obras que en vida de Husserl vayan apareciendo. Ya desde ahora debemos notar que, por la prematura muerte de Joaquim Xirau, en 1946, no tendrá oportunidad de leer

los escritos póstumos del filósofo alemán.

"Fundada por Edmund Husserl en 1913 -nos dice Joaquim Xirau en dicho artículo-, la Fenomenología, como ciencia rigurosa, es el desarrollo de interesantísimas sugerencias de trabajos anteriores; representa para algunos la iniciación de una nueva era en el pensar filosófico, algo parecido a lo que fue el sistema cartesiano en el Renacimiento y más tarde la filosofía de Kant [...]. Su influencia directa y difusa ha sido enorme y ha provocado a su alrededor las más interesantes polémicas. Útil es, por lo tanto, tratar de indagar brevemente las tareas y los métodos de la nueva ciencia."(¹⁷⁴) Queda, pues, desde el principio muy clara la gran importancia que Joaquim Xirau da al movimiento fenomenológico.

En dicho artículo y en primer lugar, Joaquim Xirau hace referencia a los antecedentes e influencias sobre Edmund Husserl. "Husserl, discípulo de Brentano -el gran psicólogo vienés-, ha recibido de él fundamentales influjos. También ha sido fuertemente influído por Bolzano, filósofo poco atendido en su tiempo, sobre el cual ha llamado la atención. La influencia de ambos le entronca con la gran tradición católica del pensar. No es de extrañar, por lo tanto, percibir en sus libros repercusiones escolásticas."(¹⁷⁵)

Husserl, nos explica Joaquim Xirau, procede de la corriente central del idealismo, intentando ser ante ella continuación y superación al mismo tiempo. También Joaquim Xirau se refiere a la gran influencia que Husserl ha ejercido sobre numerosos pensadores y discípulos: Lipps, Pfaender, Reinach, Geiger, Linke,

Stumpf, Max Scheler, etc.

A continuación, y siguiendo el artículo citado, Joaquim Xirau hace una exposición sucinta del pensamiento de Husserl, y para ello va explicando los siguientes conceptos: apariencia y realidad; intuición y construcción; evidencia, intuición, intuición esencial; la percepción; la «reducción» o «paréntesis fenomenológico»; esencia y existencia; la conciencia.

Todo esto será debidamente ampliado y completado en futuros trabajos sobre el filósofo alemán. Como dice el propio Joaquim Xirau: "No es posible hacer una exposición rigurosa y exacta de la Fenomenología de Husserl en el breve espacio de que disponemos y con un propósito de mera divulgación ideológica. Lo impiden la amplitud del tema y su carácter difícil y abstracta. Estas breves notas, por lo tanto, aspiran sólo a dar una somera sensación de lo que la Fenomenología es y del propósito de sus investigaciones." (176)

1.3.4 EL PROBLEMA DE LOS VALORES.

En íntima conexión con el problema de la verdad y la objetividad hay que situar el problema de los valores. Ya desde su primer artículo, escrito en 1919, Joaquim Xirau nos deja reflejado su primordial interés por el problema de los valores. En dicho artículo, «Del concepte del còmic», Joaquim Xirau intenta hacer un análisis de *lo cómico*. Y en este análisis del concepto de lo cómico, señalará Joaquim Xirau el lugar específico que tiene el *reino de los valores*, el cual no hay que confundirlo ni reducirlo al *mero mundo físico*.

"S'ha confós en aquest problema -nos dice Joaquim Xirau-, com en la major part dels problemes filosòfics [...] un problema físic amb un problema de valors"⁽¹⁷⁷⁾ Esto es lo que va a plantear Joaquim Xirau en el presente artículo.

Joaquim Xirau hace un recorrido a través de algunos autores para ver lo cada uno de ellos entiende por «lo cómico». Para Schopenhauer lo cómico consiste en la existencia de la *contradicción*; para Pascal y Kant, lo cómico implica un cierto elemento de *imprevisión*; para Hobbes lo cómico implica la existencia de una cierta *inferioridad*. Todas estas respuestas son efectivamente insuficientes: ni todo lo contradictorio es cómico, ni viceversa; ¿cómo distinguir una imprevisión cómica de una trágica?; ¿no hay en la inferioridad cosas tristes y trágicas? Es evidente que todas estas soluciones aportadas son insatisfactorias para aclararnos *qué es lo cómico*.

En este recorrido, Joaquim Xirau se detiene de una forma especial en Bergson, haciendo un análisis de lo que el filósofo francés establece en su libro *Le rire*. Para Bergson hay tres condiciones que hacen posible lo cómico: primero, lo cómico es exclusivamente humano; segundo, lo cómico se dirige a la inteligencia y requiere una falta de emoción, una insensibilidad en el sujeto; y tercero, lo cómico es un fenómeno social.

Joaquim Xirau ve que también esto es claramente insuficiente. En cuanto a la primera condición, ¿no es cómico un chimpancé imitando a un hombre? En cuanto a la falta de emoción e interés, ¿cómo se compagina con el hecho de que a veces, en momentos solemnes luchamos fuertemente por contener la risa,

incluso a veces no pudiéndolo conseguir? Y por lo que respecta a lo cómico como fenómeno social, ¿no lo es también lo triste y lo trágico, la belleza y todos los objetos de la cultura en general?

¿Qué metodología que ha seguido Joaquim Xirau para *desmontar* todas las teorías de los filósofos acerca de «lo cómico»? El propio Joaquim Xirau nos da la respuesta: "Hem oposat a aquestes teories la dificultat més senzilla i més clara que se'ls podia oposar: la de posar en contacte els seus conceptes amb la realitat directament percebuda. No hi ha criteri d'evidència més clar que la intuïció directa dels objectes."⁽¹⁷⁸⁾

"Si em diuen —dice más adelante Joaquim Xirau— que el còmic és el contradictori, el mecànic, etc., etc., no tinc més que agafar coses còmiques, és a dir, intuïcions —en aquest cas exemples— i veure si en efecte ho son."⁽¹⁷⁹⁾

Y si seguimos con la máxima de ponernos en *contacto directo con la realidad*, advertiremos que las cosas además de ser, valen. Tenemos un mundo de hechos (sean objetivos o sean subjetivos) y unas ciencias que estudian esos hechos. "Però tenim —nos dice Joaquim Xirau—, a més, un món ideal, de valors, de sentits i finalitats, independent de les qualitats reals dels objectes que els tenen i fins de la realitat dels objectes."⁽¹⁸⁰⁾

"Ens trobem —dice más adelante Joaquim Xirau—, doncs, amb dos mons independents i devem, per tant, estudiar-los amb independència."⁽¹⁸¹⁾

Pues bien: dentro de los valores estéticos nos encontramos con el valor de lo cómico. ¿Cuáles son las condiciones para que

un objeto tenga el derecho de decirse cómico? Para contestar a esta pregunta, por tanto, tenemos que tener en cuenta que lo cómico pertenece al *mundo de los valores*, no al mundo de los hechos. Esta ha sido la gran confusión que han cometido los pensadores que han intentado aclarar este problema.

La importancia del tema planteado queda reflejada por el hecho de que según Joaquim Xirau la pregunta «¿cuáles son las condiciones para que un objeto tenga derecho a llamarse cómico?» es análoga a la pregunta sobre la verdad: "És una pregunta anàloga a aquesta: quines condicions necessita un objecte per a ésser veritat?"⁽¹⁸²⁾

Al final del artículo Joaquim Xirau, al modo de los primeros diálogos platónicos, no resuelve la cuestión de qué es lo cómico. No lo ha resuelto, pero nos dice lo siguiente: "He fet quelcom de molt més interessant que resoldre un problema. Hi hem pensat una estona. Hem exercitat una vegada més la gràcia divina del pensar. Donem-nos per contents."⁽¹⁸³⁾

Aunque en términos estrictos el artículo «Del concepte del còmic», de 1919, no pertenece a la etapa que estamos analizando, era interesante que nos detuviéramos en dicho artículo, porque a pesar de ser su primer escrito, en él vemos reflejados algunos aspectos que serán determinantes en su filosofía: la necesidad de atenernos a la realidad directamente percibida, *describiendo* las cosas con pulcritud y la necesidad de afirmar con todos sus derechos el *reino de los valores*.

Como decíamos, el problema de los valores está íntimamente relacionado con el problema de la objetividad. De hecho, un

problema fundamental que se planteará Joaquim Xirau es el de la *objetividad de los valores*. Este es el problema de fondo de su tesis doctoral sobre Rousseau. En dicho trabajo muestra Joaquim Xirau cómo Rousseau se opone al relativismo moral, especialmente el de Hobbes. La *volonté générale* de Rousseau es «la razón en su uso práctico». De ahí la fundamental influencia del filósofo ginebrino sobre Kant.

Este problema de la objetividad de los valores es también planteado en otros dos escritos de esta etapa: el artículo «Normas y valores», de 1924, y el opúsculo *La teoría de los valores con relación a la ética y el derecho*, de 1929.

En «Normas y valores» Joaquim Xirau expone cómo se han de fundamentar las ciencias normativas. Hay ciencias cuyos contenidos se expresan en proposiciones del estilo «A es B». Éstas son las ciencias teóricas (matemáticas, física, biología, etc.) Hay otras ciencias cuyos contenidos se expresan en proposiciones del estilo «A debe ser B». Éstas son las ciencias prácticas (pedagogía, medicina, moral, etc.)

Para que una proposición del estilo «A debe ser B» sea una *norma*, es necesario que esté *fundada*. En otro caso, dicha proposición no sería otra cosa que una mera orden, una exigencia de alguien que tiene poder sobre otros.

¿Cuándo está fundada una proposición del tipo «A debe ser B»? «A debe ser B» estará fundada cuando sea verdadera la proposición «Es bueno que A sea B». Es decir, que la norma «A debe ser B» está fundada en un *valor*. Si decimos «El hombre debe ser libre», lo que estamos presuponiendo es una proposición

fundamentadora: «Es bueno que el hombre sea libre».

Por lo tanto, toda proposición normativa («A debe ser B») ha de estar fundada en una proposición teórica («Que A sea B es bueno»). Por eso nos dice Joaquim Xirau: "Toda disciplina normativa necesita, pues, en su base una ciencia teórica que le preste un fundamento inapelable. De lo contrario se convierte en un mero recetario caprichoso y arbitrario."⁽¹⁸⁴⁾

Estas proposiciones teóricas sobre las que se fundan las proposiciones normativas son todas ellas proposiciones que afirman un valor. Por ejemplo, «La libertad es buena», «El placer es bueno», etc. A su vez, este valor sobre el que funda una proposición normativa o es un valor por sí o es un valor por referencia a otro valor distinto que él mismo. En cualquier caso, al final toda proposición normativa ha de estar fundada en un *valor absoluto*.

En el opúsculo *La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho* Joaquim Xirau vuelve a adoptar un punto de vista objetivista, oponiéndose al mismo tiempo a una concepción *formalista* de la ética. Considera que en materia de ética y valores "es preciso rectificar el punto de vista kantiano"⁽¹⁸⁵⁾, y frente al punto de vista kantiano, sitúa Joaquim Xirau la teoría de los valores que parte de Brentano. "En esta dirección —y tras la lección de Husserl— desarrolla Max Scheler una teoría material del valor —continúa Joaquim Xirau—, de amplias resonancias platónicas."⁽¹⁸⁶⁾ Por eso nos dice más adelante Joaquim Xirau: "Sólo en cuanto *participan* en los valores son las cosas buenas, o más exactamente, *bienes*. Y lo son más o menos,

según el grado de esta participación."⁽¹⁸⁷⁾

Es importante resaltar aquí la sintonía que Joaquim Xirau mantiene con Ortega. En 1923 publicaba Ortega en la *Revista de Occidente* el artículo «Introducción a una estimativa». En él nos dice: "El folleto genial de Brentano, donde se formula por vez primera frente a Kant lo que yo juzgo principio esencial de la nueva Ética, se titula *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Las ideas de Brentano sobre psicología y ética no consiguieron prender en el siglo XIX, y en cambio, en la forma que las han dado sus discípulos -Husserl, Meinong, Marty, etc.- han triunfado rápidamente en los pocos años del siglo XX que van corridos."⁽¹⁸⁸⁾ Lo que juzga, pues, Ortega como «principio esencial de la nueva Ética» es justamente lo que Joaquim Xirau expone en su opúsculo de 1929.

Lo expuesto anteriormente nos lleva a dos conclusiones. La primera, que Joaquim Xirau defiende el objetivismo en lo referente a los valores. Es, en definitiva, una consecuencia de su crítica al relativismo y subjetivismo. Y la segunda, que adopta una postura netamente husserliana. Lo expresado en «Normas y valores» es un fiel reflejo de lo expuesto en el capítulo 2º de los *Prolegómenos a la Lógica pura* de Husserl, que lleva por título «Disciplinas teoréticas como fundamento de las normativas». En *La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho* se inclina Joaquim Xirau por la teoría de Max Scheler acerca de los valores, pero situándola como derivación natural de la posición de Husserl.

Dentro de este esfuerzo por parte de Joaquim Xirau de

analizar el problema de los valores, y junto a los trabajos anteriores, hay que destacar un trabajo que llevó a cabo en esta etapa: «El sentit de la vida i el problema dels valors». Estamos aquí ante un escrito de gran importancia dentro del desarrollo del pensamiento de Joaquim Xirau. En este trabajo plantea lo que va a ser un tema absolutamente fundamental dentro de su pensamiento: la relación de los valores con respecto a la vida. En el presente trabajo Joaquim Xirau hace una extensa introducción histórica. Y tras rastrear la evolución del pensamiento con respecto a este tema, al final del trabajo Joaquim Xirau nos apunta lo que será parte fundamental de su propio pensamiento: "La vida crea els valors o els re-crea. Però els constitueix amb independència i s'hi sotmet. Els valors constitueixen un règim transvital que s'aixeca pel cim de la vida i li imposa normes. L'esperit, productor de la cultura, es sotmet a ella i es veu constret a acatar-la. I només té sentit la vida mitjaçant aquesta submissió i aquest acatament. Sols val la pena d'ésser viscuda una vida consagrada als valors ideals. Així la dignitat vital —la vida en suma— exigeix en múltiples ocasions el sacrifici de la vida damunt l'exigència dels valors."(¹⁸⁹) Es decir, para que la vida sea realmente digna de ser vivida, tiene que estar referida y sometida a un *Ideal* que le dé sentido. «Sólo vale la pena de ser vivida una vida consagrada a los valores ideales». Esto, como veremos, gravitó en lo más profundo del hacer y del pensar de Joaquim Xirau.

1.3.5 SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA.

Ya nos hemos referido a la importancia que Joaquim Xirau da a la comprensión del pasado filosófico. La etapa que ahora estamos analizando de la vida de Joaquim Xirau es muy rica en cuanto a sus escritos dedicados a la historia del pensamiento.

Una de las claves que encontrará Joaquim Xirau para entender la evolución del pensamiento será la figura de *Descartes*. A él hace referencia en numerosos escritos. Pero de una manera especial trata de la figura de Descartes en «Del moment cartesià», de 1923, en *Descartes y el idealismo subjetivo moderno*, de 1927, y en «Notes sobre la "reminiscència platònica i l'inneisme cartesià"», de 1929.

En el artículo «Del moment cartesià» nos dice Joaquim Xirau que el preocuparse de una forma especial de Descartes no tiene el sentido de una mera curiosidad intelectual. La importancia de este pensador estriba justamente en el hecho de que los problemas que se derivan del subjetivismo "neixen d'una manera formal i estricta en Descartes."⁽¹⁹⁰⁾ Descartes es el auténtico *iniciador de la modernidad*. Por lo tanto, si queremos superar la modernidad una labor necesaria es la asimilación y comprensión del pensamiento de Descartes.

En «Del moment cartesià» hace Joaquim Xirau una introducción de los aspectos más importantes del pensamiento cartesiano. Dicho artículo, debidamente desarrollado, dará lugar a su libro *Descartes y el idealismo subjetivo moderno*.

En «Notes sobre la "reminiscència platònica i l'inneisme cartesià"» Joaquim Xirau nos plantea el problema de la filosofía desde sus orígenes hasta la solución que adopta Descartes. En la

primera parte del artículo, nos expone Joaquim Xirau cómo Platón dio solución al problema del devenir, al problema del ser y del no-ser, a través de la *Ideas*. La segunda parte está dedicada a Descartes, y de una manera especial a la teoría cartesiana de las ideas innatas, lugar al que por la propia necesidad de su pensamiento llegó la filosofía de Descartes.

Además de estos trabajos sobre Descartes, Joaquim Xirau hizo diferentes estudios sobre filósofos clave de la historia. Así por ejemplo, «Kant y la cultura catalana», de 1925, o bien «Temes spinozians», de 1927. Escribió una serie de cuatro artículos con el título genérico de «Direcciones filosóficas» entre los años 1927 y 1928, en los cuales analiza las grandes corrientes del pensamiento filosófico: el idealismo, el realismo, el racionalismo y el empirismo.

Además de estos trabajos citados, en los cuales Joaquim Xirau se ocupa de la historia de la filosofía de una manera específica, debemos recordar que en todos los escritos tiene Joaquim Xirau presente el problema de la historia. Joaquim Xirau es consciente de nuestra *condición histórica*. Por ello, en todos sus escritos, tanto de esta etapa como de las posteriores, planteará los problemas desde ese *sentido histórico*, haciendo en algunos de ellos unas introducciones históricas muy amplias, como en el caso antes comentado de *El sentido de la verdad*.

Por último, tenemos también que destacar dos trabajos que Joaquim Xirau lleva a cabo en esta etapa: «Orientaciones biológicas», de 1924, y «Fisiología y biología», de 1927. En ambos estudios trata de exponer la historia de los presupuestos

más fundamentales de la Biología. En ambos se puede apreciar la gran influencia de su maestro barcelonés Pi Sunyer.

El artículo «Fisiología y biología» es un resumen del curso que dio Joaquim Xirau en la Universidad de Zaragoza, en la Facultad de Medicina, en 1927, cuando era catedrático de Filosofía de dicha Universidad.

Joaquim Xirau se preocupó de forma especial por la biología porque vio que los presupuestos de esta ciencia daban lugar, al menos en la versión del darwinismo, al *materialismo*. Es decir, Joaquim Xirau se preocupó por la biología por las consecuencias que esta ciencia traía para el propio pensamiento filosófico. En ambos trabajos Joaquim Xirau trata de mostrar, precisamente, la gran insuficiencia que tiene el planteamiento de la biología desde esos presupuestos estrictamente materialistas.

Darwin intentó reducir la biología a puro mecanicismo. Joaquim Xirau, en los trabajos antes citados, se hace eco de las últimas investigaciones en la materia, destacando la insuficiencia de los planteamientos mecanicistas —que llevan al materialismo— de la biología darwinista. En el capítulo segundo podremos apreciar la gran importancia de todos estos planteamientos.

1.3.6 TRADUCCIONES.

Además de todos los trabajos que hemos visto, hay que destacar la importante actividad traductora que en esta etapa llevó a cabo Joaquim Xirau, como vamos a ver a continuación.

Las traducciones de Joaquim Xirau que aparecieron en estos

años son las siguientes. En 1925: *La filosofía actual*, de August Messer. En 1926: *El pensamiento griego y los orígenes del pensamiento científico*, de Leon Robin. En 1928: *Los problemas de la filosofía*, de Bertrand Russell; y *Los fundamentos de la inducción y Estudios sobre el silogismo*, ambos de Jules Lachelier. En 1929: *Filosofía y educación*, de August Messer; *Identidad y realidad*, de Emilio Meyerson; por último, también en 1929 tradujo al catalán a Descartes: *Discurs del mètode*. En 1931 se publicó *Antología*, que es el libro en el que realiza la traducción de textos escogidos de Fichte, precedidos de un estudio introductorio, libro al que nos hemos referido anteriormente.

De todas las traducciones merece un comentario especial las que Joaquim Xirau realizó de las obras de August Messer. Aquí vamos a ver también la estrecha vinculación de Joaquim Xirau con el círculo orteguiano. En 1925, como hemos visto, tradujo *La filosofía actual* libro que se publicó en la *Revista de Occidente*. Más tarde, en 1929, tradujo *Filosofía y Educación*, publicado también en Madrid, en la *Revista de Pedagogía*. Con estas traducciones Joaquim Xirau se unía al esfuerzo que el círculo de Ortega se realizaba en materia de traducción, de una manera especial de aquellos autores que se situaban dentro del campo de las investigaciones fenomenológicas. Un autor destacado dentro de esta escuela es August Messer.

Muestra de ello es que August Messer fue traducido por dos de los más conspicuos hombres del círculo de Ortega: Xavier Zubiri y José Gaos. En 1926 se publicó *La filosofía en el siglo*

XIX. *Empirismo y naturalismo*, traducido por José Gaos; en 1933 se publicó *Filosofía antigua y medieval*, traducido por Xavier Zubiri.

También en la *Revista de Occidente* se publicó el libro de Messer *De Kant a Hegel*, traducido por José Pérez Bancer en el año 1927. Por último hubo otras tres traducciones de August Messer al castellano: *Fundamentos pedagógicos de Pedagogía*, traducido por Rovira y Ermengol en 1927; *La estimativa o la Filosofía de los valores en la actualidad*, traducido por Pedro Caravia en 1932; e *Introducción a la Psicología y direcciones de la Psicología en la actualidad*, traducido por Juilia Rodríguez Danilenski en 1934.

Es lógico el interés en los círculos orteguianos en la obra de Messer, dada la proximidad de los planteamientos de este autor con los del círculo orteguiano. Esta proximidad radica en los planteamientos fenomenológicos de August Messer. Así, en *La Estimativa o la Filosofía de los valores en la actualidad*, nos dice Messer: "En la investigación filosófica de los problemas axiológicos ha dejado una huella indeleble el folleto sobre el *Origen del conocimiento moral* (1889) [...]"⁽¹⁹¹⁾ Sobre este texto incluye el traductor, Pedro Caravia, una nota: "La axiología nació subjetivista, en consonancia con la atmósfera intelectual de aquel tiempo. Acerca de este punto y de los aludidos discípulos de Brentano, así como la materia de los capítulos II y IV, v. Ortega y Gasset: *¿Qué son los valores? Iniciación a una estimativa* (Rev. de Occidente, IV)." ⁽¹⁹²⁾ Como vemos el traductor hace referencia expresa a Ortega y Gasset.

Es evidente, por todo lo dicho, la gran cercanía de nuestro filósofo catalán con Ortega y el círculo que fue creando a su alrededor en la Facultad madrileña. Esto, por otra parte, ya lo señalábamos en el apartado dedicado a la etapa de formación de Joaquim Xirau.

1.3.7 EL SENTIDO DE LA SEGUNDA ETAPA.

De lo que hemos visto podemos destacar varios puntos en los que podemos condensar el sentido de esta etapa.

En primer lugar, Joaquim Xirau en esta etapa ya deja planteados los problemas fundamentales en los que intentará poner luz a lo largo de su vida. Por una parte, ha dejado planteado el problema del **relativismo**, de una manera especial en el campo de los valores. Desde el principio Joaquim Xirau es consciente de que el sentido de la vida sólo puede ser rescatado si la vida está presidida por ideales. De ahí la importancia del problema de la objetividad, y de forma especial, de la objetividad de los valores. Por otra parte, deja también planteado el otro gran problema con el que se enfrentará: el **materialismo**.

En segundo lugar, Joaquim Xirau es en esta etapa netamente *husserliano*. Hemos visto cómo tanto en los planteamientos como en las vías de solución de los problemas Joaquim Xirau encuentra en la fenomenología de Husserl el camino más fecundo. Como apuntábamos más arriba, en esta etapa Joaquim Xirau no ha desarrollado todavía la crítica que más adelante hará de los planteamientos del filósofo alemán.

En tercer lugar, Joaquim Xirau mantiene esta etapa una

relación muy estrecha con el círculo de Ortega. Como hemos visto los problemas que preocupan a Joaquim Xirau son los que también preocupan a hombres como Xavier Zubiri y como al mismo Ortega. Se encuentra en clara sintonía con el camino filosófico que se constituye en el círculo orteguiano, cosa que queda reflejada tanto en su producción escrita como en su labor traductora.

En cuarto lugar, y ante todo lo visto, nos parece inadmisibile lo que Eduardo Nicol dice acerca de Joaquim Xirau: "[...] La influencia que [Joaquim Xirau] trataba de ejercer era más bien pedagógica que ideológica [...]. Lo mismo que Serra Hunter, aunque en un estilo muy diferente, la *praxis* filosófica le parecía más importante que la teoría, al menos en su juventud."⁽¹⁹³⁾ Hemos visto que Joaquim Xirau en esta etapa ha tenido notable interés por la pedagogía, y de ahí sus numerosos trabajos en este campo. Este interés lo tendrá a lo largo de toda su vida. De hecho ejercerá siempre su tarea docente con una entrega y un entusiasmo absolutos. Pero de ahí no podemos colegir, como hace Eduardo Nicol, que la preocupación de Joaquim Xirau fue más bien pedagógica que «ideológica». Ya hemos visto que en esta etapa, la más juvenil de las épocas de producción escrita en Joaquim Xirau, la producción en lo que respecta a la filosofía «teórica» es claramente superior a la producción de contenido pedagógico. Pero incluso, como hemos visto, en el propio campo de la pedagogía Joaquim Xirau destaca la labor insoslayable de la filosofía. Joaquim Xirau se alza indignado, ya lo vimos, contra el grito «¡seamos prácticos!». Joaquim Xirau fue consciente desde su juventud de que la teoría precedía a la

praxis. Porque una *praxis* que no esté guiada por un ideal carece de sentido. Toda ciencia práctica (entre ellas la pedagogía) ha de estar *fundamentada* en una ciencia teórica. De ahí el esfuerzo de Joaquim Xirau de exponer a los filósofos, de investigar los nuevos caminos que se abren en la filosofía y de llevar a cabo traducciones para hacer asequible al público importantes obras de escritos extranjeros. No podemos aceptar, en conclusión, que a Joaquim Xirau la «*praxis*» filosófica le parecía más importante que la «*teoría*».

Podemos concluir, por lo tanto, que, desde sus primeros escritos, **Joaquim Xirau es ante todo y sobre todo un filósofo.** Además un filósofo auténtico, porque es consciente de **la necesidad de la Filosofía:** La Filosofía es necesaria para que podamos darle a la vida sentido. La vida sólo es vividera si está entregada a un ideal. Por ello, la necesidad de la Filosofía es insoslayable.

1.4 LOS AÑOS DE LA REPUBLICA (I): 1931—1936

1.4.1 LA ETAPA DE LA ESPERANZA.

El tiempo de la II República se divide en dos períodos bien diferenciados: el primero, de 1931 a 1936; el segundo, de 1936 a 1939. El primero corresponde al funcionamiento normal de las instituciones democráticas. El segundo, al período de la guerra civil. Estos dos períodos constituyen dos etapas claramente definidas en la vida de Joaquim Xirau (y podríamos decir que en la vida de todos los españoles de aquel momento).

El período que va desde la proclamación de la II República hasta el estallido de la guerra civil constituye la *tercera etapa* en la vida de Joaquim Xirau. Esta etapa viene definida por dos aspectos. Por una parte, esta etapa tiene el sentido de la *esperanza*. Es la esperanza en el renacimiento de nuestro pueblo, la esperanza de que la utopía del alma hispánica vuelva a orientar los pasos de España. Por otra parte, en lo referente a lo estrictamente filosófico, esta etapa es la etapa de maduración. Es la etapa en la que predominará un *silencio*, que es un silencio reflexivo. Sus frutos los veremos especialmente en sus obras escritas en México. Pero ya en esta etapa tenemos una obra capital de su pensamiento de madurez: *L'amor i la percepció dels valors*.

Esta etapa fue para Joaquim Xirau un tiempo de febril actividad. Ante la esperanza que surgía en el horizonte de las

vidas de los hombres de la República había que responder con el esfuerzo, con el trabajo, con la dedicación. ¿Qué había que hacer? La respuesta era muy clara: acometer la *reforma* de nuestro pueblo. Para ello sólo había un camino: *la educación nacional*. "La educación nacional —nos dice Joaquim Xirau— fue desde el principio la preocupación esencial del movimiento que se inicia con Sanz del Río, se desarrolla en el círculo de los denominados «krausistas» y culmina en la obra de la Institución Libre de Enseñanza presidida por Giner y por Cossío. Entre ellos fue Cossío el pedagogo por excelencia. La Institución fue el laboratorio donde se ensayaron todos los proyectos y se aquilataron todos los ideales."⁽¹⁹⁴⁾ Y ésta es la tradición con la que Joaquim Xirau se sentía vinculado. Fue la tradición que soñó retomar en toda su dimensión en la oportunidad histórica que brindaba la República.

Joaquim Xirau, como todos los hombres que trabajaron en la educación en aquellos momentos, era consciente de que había que evitar la formulación de «grandes reformas», de leyes totales y «redentoras». Había que proceder con tino y con cautela. Había que instaurar el ideal en la medida de lo posible, poco a poco. El ideal estaba ya formulado en toda su plenitud. Este ideal está constituido por lo que hemos visto: el *humanismo*. Ahora había que llevarlo a la realidad, en todo el cuerpo nacional.

Hacer esto suponía tiempo, planificación, preparación, continuidad y firmeza de propósitos. No se podía pensar en recetas ni panaceas milagrosas. Era preciso levantar el nivel paso a paso, institución a institución y persona a persona. "Tal

fue -nos dice Joaquim Xirau- la obra de Cossío y de las personas que la precedieron y le acompañaron en la obra redentora de la Institución. Nunca propusieron una reforma ni la creación de una institución sin poseer previamente las personas aptas para orientarla y regirla. Con estas ideas y estos métodos dieron ímpetu y articulación al germen que proliferó en la floración de la segunda República. Ésta no hizo sino abrir las compuertas largo tiempo cerradas. Los manantiales irrumpieron con ímpetu avasallador." (195)

Así pues, para acometer esta reforma nacional había, ante todo, que reformar la educación. Fiel a estos principios, la República trató de llevar a cabo un plan de reforma de la enseñanza *en todos sus niveles*: primera enseñanza, enseñanza media, enseñanza superior. Y este espíritu reformador fue el que hizo posible la labor que con más admiración recordaba después Joaquim Xirau: las *misiones pedagógicas*.

En primer lugar, veremos los aspectos más destacados de esta labor educativa llevada a cabo en tiempo de la República, y en la que Joaquim Xirau tuvo una participación destacada, como veremos. Y a continuación, haremos referencia a la actividad desarrollada por Joaquim Xirau, tanto en la tarea de escritor como en la de conferenciante.

1.4.2 LA PRIMERA ENSEÑANZA.

Cossío y los hombres de la Institución se vinculan a la tradición que, a partir de Campomanes y Jovellanos, mantiene su continuidad a través de las reformas de los pestalozzianos y

lancasterianos y culmina en los proyectos de Montesinos. Todos ellos tienen en común afirmar que hay que prestar una atención primordial a la primera enseñanza. Cossío se había distinguido especialmente en cuanto al intento de mejorar los años de formación del niño. Para ello había subrayado diferentes aspectos que era necesario mejorar en este campo de la educación. En cuanto a las indicaciones que había dado Cossío, nos dice Joaquim Xirau: "En el espíritu y en la letra —y salvo desviaciones inevitables— la República recogió y llevó a su más eficaz desarrollo la totalidad de [...] [sus] indicaciones."⁽¹⁹⁶⁾

A la altura de 1945 Joaquim Xirau recuerda con nostalgia los adelantos que en esta materia llevó a cabo la República. Al proclamarse la República existían alrededor de 37.600 escuelas, las cuales impartían enseñanza a 1.700.000 niños aproximadamente. El total de niños en edad escolar era de 3.500.000, con lo que, teniendo en cuenta que alrededor de 300.000 asistían a escuelas privadas, había un total de 1.500.000 niños que carecían de escuela. "En cuatro años —recuerda Joaquim Xirau— creó la República unas 12.500 escuelas absorbiendo una población escolar de unos 600.000 niños, es decir, más de la tercera parte de los que carecían de escuela. Desde 1936, a pesar de las gravísimas dificultades que atravesaba, continuó con el mismo ritmo creando unas 9.000 escuelas con capacidad para 416.000 escolares. Poco faltaba para que quedara definitivamente resuelto el problema gravísimo que había heredado."⁽¹⁹⁷⁾

Junto a estos avances, Joaquim Xirau recuerda también las importantes cifras que la República invirtió para la edificación

de escuelas, así como para la mejora de las remuneraciones de los maestros.

Dentro de este espíritu hay que destacar la reforma de la *formación* de los maestros. Se creó la Escuela Normal de *Generalitat* catalana, y sobre su modelo, la de la Castellana de Madrid. "Difícilmente —nos dice Joaquim Xirau— las habría mejor orientadas en ningún país de Europa. De no menor trascendencia fue la organización de las secciones magisteriales. En su orientación e interior organización se halló siempre presente el espíritu de Cossío."⁽¹⁹⁸⁾

1.4.3 LA SEGUNDA ENSEÑANZA.

En cuanto a la segunda enseñanza, y aparte de las reformas necesarias en cuanto a organización, idea de la educación, formación del profesorado, número de alumnos por clase, etc., había un objetivo esencial y básico: era necesario hacer llegar la segunda enseñanza a *todos los niños y jóvenes fuese cual fuese su procedencia de clase social*. Joaquim Xirau recuerda las palabras de Cossío: «Conviene apresurarse a satisfacer las justas aspiraciones que el proletariado consciente comienza a manifestar por todas partes». "Ello supone —explica a continuación Joaquim Xirau— extender a la segunda enseñanza el carácter gratuito que posee ya desde hace tiempo la primaria."⁽¹⁹⁹⁾ Las dos etapas —primera y segunda enseñanza— son etapas sucesivas de una *formación única*. Por ello nos dice Joaquim Xirau: "Todos los ciudadanos tienen el mismo derecho a una formación de dignifique su vida y les dé las mismas

facilidades de estudio y de bienestar en la vida."⁽²⁰⁰⁾ También aquí, desde la lontananza del tiempo, Joaquim Xirau recordaba los progresos que había llevado a cabo la República en esta materia: "Un sistema de becas hacía ya accesible a un buen número de estudiantes necesitados este grado de enseñanza."⁽²⁰¹⁾

1.4.4 LA ENSEÑANZA SUPERIOR.

Este capítulo de la enseñanza superior fue en el que Joaquim Xirau colaboró más activamente. Joaquim Xirau se dedicará durante los años de la República con todas sus fuerzas y toda su ilusión a subir el nivel de la institución universitaria. Miquel Siguan i Soler nos dice que Joaquim Xirau "coindicidint amb l'estableciment de la República, es converteix en un dels catedràtics que lluiten per la renovació de la Universitat."⁽²⁰²⁾

Como sabemos, Joaquim Xirau fue profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona desde el año 1928 hasta su obligado exilio en 1939. Fue elegido decano de dicha Facultad el año 1933 y reelegido sucesivamente en dos ocasiones, ocupando dicho cargo hasta su salida de España en el año 1939.

En el artículo «La reforma universitaria» Joaquim Xirau explica los aspectos más destacables de la reforma universitaria que fue acometida en el tiempo de la República. "Este esbozo sólo pretende mostrar sus profundas raíces históricas —aclara Joaquim Xirau en dicho artículo— y dar una breve orientación esquemática de su orientación en el momento presente."⁽²⁰³⁾ El texto de dicho artículo corresponde a una conferencia pronunciada por el propio

Joaquim Xirau en el *Paedagogisches Seminar* de la Universidad de Berlín en 1932. Es interesante que nos detengamos a analizar el contenido de este artículo, ya que es un documento fundamental para entender el gran proyecto educativo con el que soñaron los hombres de la República.

En el artículo y tras hacer referencia a la historia de la Universidad en España hasta la llegada de la República, Joaquim Xirau hace una exposición de lo que la República ya había llevado a cabo en el momento de dar dicha conferencia, es decir, en 1932.

La labor que se propuso la República fue *aprovechar* los aspectos vivos y positivos que ya existían en el seno de la Universidad antes del advenimiento de la República, procurando que las estructuras caducas de las antiguas instituciones fueran cayendo por sí solas, poco a poco.

Con respecto a la reforma universitaria nos dice Joaquim Xirau con vivo entusiasmo: "El resultado de la reforma ha sido excelente. Lentamente se va incorporando al movimiento universitario la conciencia de los estudiantes, antes tristemente apartada. El camino es largo y difícil. Enormes masas estudiantiles siguen, naturalmente, en un estado de apatía, sin ningún interés por las nobles tareas que se propone a su ímpetu juvenil. Pero la simiente está en el surco."⁽²⁰⁴⁾

Como señala Joaquim Xirau, la más importante reforma fue la llevada a cabo por el Decreto dictado en septiembre de 1931, por el que se concedía *régimen de autonomía a las Facultades de Filosofía y Letras de Madrid y Barcelona*.

En último término, lo que se pretendía con esta reforma era

iniciar un proceso realista que llevara al final la autonomía de la totalidad de la Universidad.

Hasta la llegada de la República, tanto el profesorado como el alumnado estaban sujetos a la obsesión de las asignaturas y los exámenes. La universidad era un mero centro administrativo del Estado. Los profesores universitarios vivían aislados, sin espíritu de cooperación, sin relación personal ni social. Todas las obligaciones del profesorado consistían en explicar cada año el programa completo de su asignatura previamente aprobado por la respectiva facultad, preparar los alumnos para los exámenes y examinar a los alumnos.

"Característica de aquella organización —nos dice más adelante Joaquim Xirau— era la enorme abundancia de exámenes —la Facultad de Medicina tenía más de 35—. [...] Los exámenes acabaron por dominar y orientar la vida entera de la universidad."⁽²⁰⁵⁾ Todo esto creaba un ambiente en el cual no existía una verdadera relación alumno-profesor, ni siquiera una verdadera cooperación entre los diferentes profesores. Toda la Universidad giraba en torno a la obsesión de los exámenes. Lógicamente ello redundaba en el pésimo nivel universitario.

"A la mediocridad del profesorado —nos dice Joaquim Xirau— contribuía también el sistema de selección mediante un examen duro, amplio y aparatoso —la oposición—, en el cual era preciso lucir las habilidades personales en unos ejercicios enconados, memorísticos y retóricos. Aparte este obstáculo duro, frío y externo, que servía de garantía de su competencia, nadie se preocupaba de su preparación profesional ni mantenía contacto

alguno con la enseñanza hasta el preciso momento de ser nombrado profesor."⁽²⁰⁶⁾ Además el profesorado estaba muy mal remunerado, lo que obligaba a los profesores a buscar otras tareas paralelas a la enseñanza e investigación para llevar una vida digna.

"El nuevo sistema evita -nos dice Joaquim Xirau- casi todos los defectos mencionados y posibilita una mejor selección de los estudiantes y una selección automática de los profesores."⁽²⁰⁷⁾

El régimen de exámenes del nuevo sistema tras la reforma queda drásticamente simplificado. Se establecía un examen de ingreso, con el fin de asegurar un nivel mínimo universitario. A partir de esa prueba sólo existían otras dos. Una primera de cultura fundamental y una segunda de cultura especializada. Se exigía el mínimo de un año de escolaridad para la primera y un mínimo de dos años para la segunda. Cada estudiante, nos dice Joaquim Xirau "solicita cada uno de los dos exámenes en el momento que se cree preparado para hacerlo según amplios cuestionarios orientadores. Las pruebas tienen lugar dos veces al año: en enero y en junio, al finalizar el período de primavera y el período de otoño. Las calificaciones han sido suprimidas totalmente."⁽²⁰⁸⁾

La Facultad ofrecía una lista de cursos y conferencias que publicaba anualmente. Algunas materias eran explicadas por dos o más profesores. El alumno eligía libremente el profesor de la materia, con lo cual catedráticos y adjuntos entraban en libre competencia. Además, los profesores de la segunda parte especializada tenían el deber de trabajar en seminarios.

A pesar de todo lo que se había conseguido, Joaquim Xirau

quería llegar a una mayor perfección en la vida universitaria: "Tenemos plena conciencia de que esta solución no es la solución ideal. La solución sería, realmente, la supresión radical de los exámenes y de las pruebas."⁽²⁰⁹⁾

Se trataba, pues, de crear una Universidad que fuera una *morada* donde viviesen en convivencia auténtica profesores y alumnos. Se trataba de crear un ambiente que tuviera una *misión*: la *formación* de los alumnos. "No se trata simplemente de *aprender* —nos decía Joaquim Xirau—. La ciencia es sobre todo un *hacer*, una actividad. Recoger y conservar un material que nos es ajeno, no es posible que interese nunca a nadie. La tarea de aprender el contenido de unos libros de texto previamente establecidos, era una de las más tristes y estériles de nuestra organización escolar. Todos los esfuerzos se dirigen a conseguir que la tarea universitaria consista esencialmente en recoger, promover y dirigir los intereses espirituales del alumno. No imponer a su vitalidad unas disciplinas secas y muertas, sino crear en ella la necesidad ineludible de hacerse la propia disciplina. Sólo entonces se imponen los esfuerzos como una necesidad sentida y estimada, y el acto de aprender se convierte en un acto de libre creación o *re-creación*."⁽²¹⁰⁾ Este fue el Ideal que animó todos los esfuerzos que realizaron tanto Joaquim Xirau como el resto de los hombres que trabajaron en la reforma universitaria de la República. En el espíritu de este Ideal estuvieron siempre presentes, nos dice Joaquim Xirau las orientaciones de Giner y de Cossío⁽²¹¹⁾.

Años más tarde, en 1945, nos dice Joaquim Xirau recordando

el tiempo de la República: "De acuerdo con estas orientaciones —nos dice refiriéndose a las orientaciones de Giner y Cossío— otorgó la República un régimen de autonomía a las Facultades de Filosofía y Letras de Madrid y Barcelona, y más tarde un estatuto de autonomía a la Universidad de Barcelona, al par que reconocía la autonomía política de Cataluña —no es éste el lugar de hablar de sus brillantes resultados—, estableció las secciones de pedagogía de las universidades de Madrid y de Barcelona e iba instaurando en las universidades de provincias centros de vida más intensa como el Instituto de Estudios Arábigos de Granada. Con medida y con cautela se iban introduciendo también en éstas las reformas que aconsejaban el estado de sus respectivos claustros y las experiencias ya consolidadas de las instituciones autónomas." ⁽²¹²⁾

El ambiente de aquella Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona, así como la presencia en la misma de Joaquim Xirau, quedan reflejados en el «Record de Joaquim Xirau» de Jordi Maragall: "Tot plegat significà el canvi de la vella rutina a una esplendorosa activitat universitària, dins de l'estil de les Universitats europees. Ja no es tractava d'aquells heroics catedràtics que sense l'apoi oficial ni de la mateixa societat havien mantingut una fidelitat pacient i entregada a la tasca docent, ara era tot un moviment que rellia les manifestacions dignes de la cultura filosòfica i pedagògica i les coordinava sense deturar-se en discriminacions polítiques ni nacionalistes." ⁽²¹³⁾ Aquella universidad así pudo convertirse en una «koinonia» como veíamos que la denominaba Eduardo Nicol. ⁽²¹⁴⁾

De este proyecto, de esta comunidad en que consistía la universidad de Barcelona Joaquim Xirau fue elemento esencial. Así nos lo recuerda Jordi Maragall: "Joaquim Xirau presidia aquella renovació com a degà de la Facultat i com a director del Seminari de Pedagogia. [...] era conscient que anava esdevinint protagonista destacat, se'n sentia responsable i anava administrant aquella política integradora d'esforços i d'homes amb gosadia i cautela a la vegada, produint els mínims estropicis." ⁽²¹⁵⁾

También Jordi Maragall recuerda la relación personal que Joaquim Xirau tenía con sus discípulos, hasta el punto de llevarlos a su propio hogar, haciendo excursiones con ellos, teniendo una relación personal que trascendía el ámbito estrictamente académico. "L'acompanyàvem pels carrers -recuerda Jordi Maragall-, pujàrem a casa seva i ens hi quedàrem a sopar amb una acollida cordial i planera de la seva esposa Pilar Subías." ⁽²¹⁶⁾ Entre las excursiones que Joaquim Xirau hacía con sus alumnos, Jordi Maragall nos recuerda una de ellas, que fue a Lançà. "Aquell era -nos cuenta Jordi Maragall- el petit paradís de Joaquim Xirau: tenia una casa en el poble i «un barco» a la platja. La trasmuntana ben sovint que li esbullava els cabells i li donava noves febres i nous delits. Navegaba amb una fruïció ostensible. Aquella estada amb ell a l'Empordà fou decisiva per a comprendre'l millor. Els moments més serens i reflexius del Xirau dels seminaris i de les converses ciutadanes, calia integrar-los amb aquells altres de l'empordanès arrauxat, impetuós, capaç d'exaltacions poètiques, de navegacions

arriscades i d'identificacions apassionades amb els tons i ritmes còsmics de les tramuntanades i dels terribles cops de mar del cap de Creus." ⁽²¹⁷⁾

Este rápido recorrido que hemos hecho sobre la reforma de universitaria y el importante papel que en él tuvo Joaquim Xirau, no podemos finalizarlo sin antes recordar que además de las responsabilidades antes mencionadas, Joaquim Xirau tuvo diversos cargos relacionados con la educación en tiempo de la República. Fue miembro del Consell de Cultura de la Generalitat. Asimismo fue miembro del Patronat Escolar de l'Ajuntament de Barcelona. Y también fue director adjunto del Institut Psicotècnic. En todos estas funciones destacó Joaquim Xirau por su esfuerzo, sobre todo, en elevar el nivel de la Universidad. De una forma especial, podemos resaltar la mayor vinculación que ayudó a fomentar entre el Institut Psicotècnic y los estudios psicológicos y pedagógicos universitarios.

1.4.5 LAS MISIONES PEDAGOGICAS.

En este campo de las llamadas *misiones pedagógicas* no participó directamente Joaquim Xirau. Pero, aunque no colaborara materialmente, sí podemos afirmar que su apoyo moral era absoluto. De hecho, de todas las acciones educativas que se acometieron en tiempo de la República, son dichas *misiones pedagógicas* las que Joaquim Xirau recuerda, como apuntábamos anteriormente, con mayor cariño y entusiasmo. El recuerdo que hace de ellas está lleno de vivacidad, de color, de fuerza emocional. Y es que en las *misiones pedagógicas* vemos concentrado

el Ideal que en lo más profundo animó la vida de Joaquim Xirau: el ideal de entregar la vida a una *misión*. Esta fue una de las grandes enseñanzas que recogió de Manuel B. Cossío. Él fue el alma auténtica de estas *misiones pedagógicas*. En ellas veremos plasmado lo más esencial de Cossío.

Como decíamos más arriba, estos relatos que Joaquim Xirau nos ha dejado de las *misiones pedagógicas* son uno de los textos privilegiados para acercarnos a lo más íntimo, personal y querido de nuestro filósofo catalán. Además, como veremos, nos esclarecen aún más la importancia que Cossío tuvo en la vida de Joaquim Xirau. Por ello, nos detendremos en estas hermosas páginas que Joaquim Xirau nos dejó escritas.

La idea del maestro misionero corre a todo lo largo de la doctrina de Cossío. "La creación de las misiones pedagógicas fue para él —nos dice Joaquim Xirau— la más alta coronación de una vida de trabajo. A ellas consagró sus mejores ilusiones. Postrado en el lecho las inspiró y dirigió con delicado y minucioso cuidado. Luis Santullano, uno de los discípulos predilectos, recogió con exquisito tino las inspiraciones del maestro y las llevó a la práctica asistido por lo mejor de la selección espiritual de España."⁽²¹⁸⁾

En marzo de 1931, el gobierno de la República publicó el decreto mediante el cual se designaba la comisión encargada de organizar las llamadas *misiones pedagógicas*. En el mes de mayo del mismo año apareció el decreto creando el Patronato de las misiones pedagógicas. "Las finalidades del patronato —explica Joaquim Xirau—, inspiradas en la doctrina predicada durante

largos años por Cossío, trascienden con mucho las normas administrativas señaladas en el decreto y aun por cualquier disposición administrativa."⁽²¹⁹⁾

En el momento en que fue promulgado dicho decreto, Cossío se hallaba en Suiza por prescripción médica. De vuelta a Madrid, prestó su aprobación a la disposición legal, la cual había sido elaborada por algunos de sus mejores discípulos. "Desde aquel momento —nos cuenta Joaquim Xirau— el cuerpo muerto de la disposición legal recibió aliento y vida. Cossío se situó personalmente en el centro de la obra de las misiones. De él procedía su orientación más alta. Con ilusión de artista elaboraba y pulía todos los pormenores y detalles."⁽²²⁰⁾

Las misiones pedagógicas no tenían como tarea primordial el dar enseñanzas para utilidades inmediatas (enseñanzas agrícolas, pecuarias o técnicas). "La función esencial de las misiones era —nos explica Joaquim Xirau— de índole espiritual. Se trataba de poner a las gentes más retardadas en contacto directo con las actividades más altas de la vida espiritual. Eran misiones en el sentido más auténtico de la palabra."⁽²²¹⁾ Continúa más adelante Joaquim Xirau: "Las misiones aspiraban a hacer penetrar el más depurado ambiente de la cultura superior a los rincones más oscuros del cuerpo nacional y a convertirse así, progresivamente, en una universidad ambulante."⁽²²²⁾

Las misiones pedagógicas eran misiones a pueblos o aldeas cuya razón de ser era el gran abismo que existía en la vida espiritual y económica entre la ciudad y la aldea. Las misiones pedagógicas se fundaron como *obra de justicia social*. "De esto

se trata en el fondo —nos dice Joaquim Xirau—, de un problema de justicia social en el sentido más puro de la palabra. La libertad y la dignidad fueron conquista esforzada de las minorías nobles. Así, la aristocracia homérica ascendió a la nobleza mediante la aspiración a la más alta areté. Con ello adquiriría al mismo tiempo el derecho al libre goce de las más altas creaciones del espíritu, el divino ocio. Con el cristianismo se abre ante todos los hombres la esperanza de la más alta nobleza y el horizonte de una contemplación gozosa y desinteresada. Progresivamente, grupos de hombres cada día más amplios aspiran a la nobleza y a la dignidad. La democracia es la aspiración de la más alta aristocracia para todos. No es, ni puede ser un movimiento descendente, sino un movimiento ascendente, un imperativo de nobleza integral."⁽²²³⁾

Sin embargo, a pesar de la labor que llevaban a cabo las misiones pedagógicas, hubo personas que criticaron su actuación. Ante la actitud de estas personas alza su queja Joaquim Xirau: "Gentes ignaras se atrevieron a considerar como lujo innecesario el esfuerzo generoso de las misiones. Cossío se complacía en recordar frente a ellas las palabras del rey Lear a su hija Regania: «¡Oh, no argumentes con lo que es necesario! Aun nuestros pobres más pobres son superfluos en su mayor pobreza. No des a la naturaleza más de lo que necesita, y entonces la vida del hombre es tan barata como la de las bestias.»"⁽²²⁴⁾ Lo que estas personas ignoraban es que toda cultura es lujo. La mera existencia del hombre es un lujo inusitado de la naturaleza. "Todo lo espiritual es —nos dice Joaquim Xirau—, desde el punto

de vista primario, inútil y esplendoroso."(²²⁵)

Las misiones pedagógicas eran el gran esfuerzo por rescatar lo más profundo, lo más auténtico, lo realmente constitutivo del *alma hispánica*. "Hay pueblos —nos dice Joaquim Xirau— que levantan su obra de educación sobre un fondo milenario y telúrico de barbarie. La cultura es una leve capa superficial. En España ocurre todo lo contrario. Sobre un fondo milenario de cultura exquisita, que se transmite por tradición familiar y popular, hay una tenue capa de barbarie depositada por unos pocos siglos de retraso. Sólo es preciso romper la costra superficial para hallar las aguas profundas de una antiquísima y refinada civilización."(²²⁶) Esta era la gran esperanza que Joaquim Xirau y los mejores hombres de la República tenían: conseguir que España se reencontrara consigo misma. Por ello mismo, la tarea que buscaban las misiones pedagógicas trascendía la mera labor de «enseñanza». "No era una tarea de enseñanza formal —nos dice Joaquim Xirau—, ni tan siquiera de enseñanza social y política. Era un intento de reconstrucción integral y directa de la vida y del alma."(²²⁷)

Las misiones no tenían un carácter profesional. "Así —nos explica Joaquim Xirau—, en cuanto al personal, que es lo insustituible en toda obra humana, ésta de las misiones se abre para todos sin distinción de títulos y aun con carencia de ellos. Bastan para aspirar a ser misionero dos cosas: la primera, sentirse atraído por las orientaciones en que la misión se inspira, germen de la probable devoción y hasta de entusiasmo venideros; la segunda, tener algo para su ofertorio y aspiración

a conquistar la suficiente gracia para llegar con ella al ánimo de las gentes humildes."⁽²²⁸⁾ De esta forma, al principio las misiones comenzaron con grupos de estudiantes adictos. Poco a poco se fue perfeccionando. Con el tiempo se vio la necesidad de que hubiera un experto en cada misión.

Joaquim Xirau nos cuenta con emoción cómo funcionaban las misiones: "Las misiones salían de Madrid. Algunas veces los caseríos se hallaban en las vertientes escarpadas de montañas de difícil acceso. Era preciso abandonar los carruajes y continuar el viaje en caballo o mulo por senderos estrechos y difíciles. Ocurría incluso que los animales no podían seguir. Se perdía el sendero. Los despeñaderos resultaban peligrosos, incluso para los animales. Seguían los hombres a pie, llevando a mano o a la espalda la impedimenta de libros, gramófonos, discos, cinematógrafo, acumuladores, cuadros... En Cain, por ejemplo, en la provincia de León, la sierra tiene tales precipicios que por aquellos lugares se suele decir que los de Cain mueren despeñados. Allí fueron, sin embargo, las misiones."⁽²²⁹⁾

"De ordinario —continúa Joaquim Xirau— el salón de baile era la única sala pública del pueblo o aldea. Solía ser un amplio granero, con el suelo de tierra y una plataforma para los músicos. En ella se instalaba el cine. No había ventilación, ni sistema alguno de calefacción, ni asientos de ningún género. Algunos pocos podían sentarse en unos bancos traídos de la iglesia. En aquel local, destartalado, se agolpaban algunos centenares de personas, jóvenes y viejos, con bufandas y sombreros, muchos de ellos fumando. En los días sucesivos se

acrecentaba la aglomeración. Acudían todos: madres, hermanos, abuelos..., el pueblo entero se encontraba allí. El trabajo se realizaba en las más difíciles condiciones materiales."⁽²³⁰⁾

"Los misioneros —nos dice más adelante Joaquim Xirau— traían a los pueblos conferencias sobre los más diversos aspectos de la cultura humana, colecciones de libros, películas cinematográficas, reproducciones de los mejores cuadros, discos de música popular y clásica. Integraban también la misión un coro y un teatro ambulante."⁽²³¹⁾

Se crearon bibliotecas populares, algunas fijas y otras ambulantes. Además de los que las misiones llevaban consigo, se mandaban libros a los lugares que lo pedían. "Al principio —nos explica Joaquim Xirau— la demanda era escasa. Los aldeanos, acostumbrados al proceder de los antiguos caciques, no concedían a la cosa superior importancia. Temían que se tratara de favores políticos concedidos a cargo del presupuesto del estado. Tan pronto como advirtieron la generosa y desinteresada actitud del patronato, independiente de todo influjo ajeno a los intereses de la cultura, las peticiones adquirieron tal volumen que se hizo difícil, y aun imposible, atenderlas todas a la vez. Se hizo preciso discriminar, establecer un orden y empezar por los más necesitados. Era preciso atender, ante todo, a los pueblos que se hallaban en un estado de mayor indigencia espiritual: «¡Los humildes, decía Cossío, atendamos a los que no tienen nada!»"⁽²³²⁾

Con todo ello se comenzó la creación de bibliotecas escolares y populares en todas las escuelas nacionales. El fondo

de estas bibliotecas estaba integrado por obras de literatura universal y española, clásica y moderna, arte, ciencias, historia, geografía, técnica agrícola e industrial, educación, ciencias naturales, ensayos, viajes, biografías, diccionarios, etc. "El número de bibliotecas servidas por el Patronato de las Misiones —nos dice Joaquim Xirau—, desde su creación hasta 1933, fue de 3.151. Al cerrar la impresión de la Memoria del año 1934, las bibliotecas creadas por el Patronato rebasaban la cifra de 5.000." ⁽²³³⁾

Como ya ha sido indicado, formaba parte de las misiones una galería de cuadros. Éstos eran copia a tamaño aproximadamente real de los cuadros del Museo del Prado. También solían ir acompañados de una colección de grabados. "Una de aquellas colecciones constaba —nos explica Joaquim Xirau—, por ejemplo, del *Auto de Fe*, de Berruguete; *La Resurrección* y el *Retrato de un caballero desconocido*, del Greco; *Los Fusilamientos de la Moncloa*, *La Maja vestida* y *El Pelele*, de Goya; *El niño Dios Pastor* y *Santa Isabel de Hungría*, de Murillo; *Don Antonio, el inglés*, *La Infanta Margarita* y *Las Hilanderas*, de Velázquez; *La visión de San Pedro*, de Zurbarán; el *Jacob*, de Ribera; *El príncipe Carlos*, de Claudio Coello." ⁽²³⁴⁾ "En ninguna de las iniciativas del Patronato —continúa Joaquim Xirau— puso Cossío de un modo tan directo su alma como en la organización del museo circulante. Personalmente hacía la selección de los cuadros que habían de ser copiados, se preocupaba con atención minuciosa de todos los detalles relativos a esta forma, la más elevada a su juicio, de llevar a las aldeas estímulos de pura belleza y de

e elevarlas mediante ellos a las formas más altas de la educación espiritual. Personalmente escribió las palabras de presentación del museo, magnífico compendio de las Bellas Artes al alcance de la sensibilidad de las gentes campesinas. Y uno de sus más íntimos dolores era la imposibilidad en que se hallaba, a causa de su enfermedad, de acompañar personalmente, y dirigir y animar, la presentación de los ejemplares ante los campesinos."(²³⁵)

1.4.6 DESDE EL MAGISTERIO DE COSSÍO.

Como hemos visto, Joaquim Xirau pone el nombre de su maestro Manuel B. Cossío en las obras más queridas y más recordadas del tiempo de la República: en las reformas de los diversos grados de la enseñanza y, especialmente, en las misiones pedagógicas.

Esta interpretación que hace Joaquim Xirau de la influencia de Cossío en los planes educativos de la II República ha sido discutida. Así, Julio Ruiz Berrio nos habla de lo que a Cossío se le ha atribuido, pero que en realidad no hizo, "como las directrices pedagógicas de la II República —nos dice el propio Ruiz Berrio—, de las que ya su discípulo directo y hombre importante en la política educativa de entonces, Lorenzo Luzuriaga, aseguró que no se habían inspirado en Cossío."(²³⁶)

Sin entrar en dichas consideraciones, lo que sí podemos afirmar es que lo que acabamos de ver nos sirve para reafirmar lo que ya habíamos visto anteriormente: que Joaquim Xirau a nadie guardó una gratitud tan profunda ni un cariño tan sincero como a su gran maestro Manuel B. Cossío. En él vio personificada la esencia del *alma hispánica*. Es decir, el *humanismo*, entendido en

su sentido de amor al hombre. En Cossío vio Joaquim Xirau personificado al *idel del educador*, ideal que está presente, como vimos, en todos los humanistas hispanos. Cossío fue, en definitiva, el hombre al que Joaquim Xirau tomó en su vida como modelo.

1.4.7 ESCRITOS PEDAGOGICOS Y POLITICOS.

En cuanto a los artículos escritos durante esta etapa, hay que destacar en primer lugar que Joaquim Xirau colaboró en la creación de la *Revista de Psicología i Pedagogia*, de la que fue co-director desde su creación, en el año 1933 hasta el año 1939. En dicha revista publicó en esta etapa tres artículos: «La reforma universitaria» (1933), «El concepte de llibertat i el problema de l'educació» (1933) y «Idees fonamentals d'una pedagogia» (1935). Ya no publicará más artículos en dicha revista, ni siquiera en la etapa 1936-1939.

En esta etapa que estamos analizando continúa teniendo una relación estrecha con los círculos de Madrid. Prueba de ello es que en estos años publica *el mismo* número de artículos en la *Revista de Pedagogía* de Madrid que en la citada *Revista de Psicología i Pedagogia*. En dicha *Revista de Pedagogía* publica los siguientes artículos: «Concepción del mundo de Goethe» (1932), «La pedagogía y la vida» (1933) y «La formación universitaria del magisterio» (1935).

Con motivo de la conmemoración del centenario de Goethe, en 1932, hubo en nuestro país diferentes escritos acerca del escritor alemán, entre los que podríamos recordar los de Ortega.

También Joaquim Xirau aprovechó el momento y escribió el artículo «Concepción del mundo de Goethe», donde destaca el aspecto vitalista presente en la obra del escritor alemán.

Como vimos antes, en 1933 publicó el artículo «La reforma universitaria», donde expone los aspectos más destacables de dicha reforma universitaria llevada a cabo por la República. También en 1933, publicó «La pedagogía y la vida» y «El concepte de llibertat i el problema de l'educació». En ambos artículos vuelve a plantear la necesidad de que la pedagogía esté sometida a un *ideal*. El problema máximo es el problema de los valores, problema que no es práctico, sino *teórico*. Las ciencias prácticas se deben someter a las ciencias teóricas. De ahí la supremacía de la filosofía.

En 1935 escribió el artículo «Idees fonamentals d'una pedagogia». En él hace un rápido, pero emotivo recorrido de la vida y obra de su maestro Manuel Bartolomé Cossío, con motivo del fallecimiento de éste. Por último, por lo que respecta a sus artículos, también en 1935 escribió «La formación universitaria del magisterio». En este artículo Joaquim Xirau defiende la necesidad de dar formación universitaria a los maestros. No por un mero prurito de títulos, sino porque siendo el alma de un niño lo más delicado que existe, el encargado de formarla, el maestro, debe tener la más alta formación.

En todos sus artículos pedagógicos mantiene una continuidad con lo expuesto en la etapa anterior, es decir, sigue en la línea de los principios pedagógicos propugnados por Cossío.

En estrecha relación con su *actividad pedagógica*, hay que

situar la *actividad política* que desplegó en este tiempo Joaquim Xirau. Fundó junto con su hermano mayor Josep, con Serra i Moret y con Rafael Campalans la *Unió Socialita de Catalunya*. Su hermano Josep fue catedrático de derecho en las Universidades de Murcia, Sevilla y Barcelona (en ésta desde 1925). Josep Xirau fue diputado por su partido en las Cortes en Madrid. A este respecto hay que señalar que su hermano menor, Antoni, será el primer director de *L'Opinió* y fundador de *Esquerra Republicana de Catalunya*.

Joaquim Xirau escribió el «Pòrtic» al libro de Rafael Campalans *Política vol dir pedagogia. Manual pràctic de socialisme català*, en 1933. En dicho escrito Joaquim Xirau deja reflejado el sentido que debe tener la política: la política debe tener un sentido pedagógico. Por eso se encuentra Joaquim Xirau en perfecta sintonía con el libro de Rafael Campalans *Política vol dir Pedagogia*. "El títol d'aquest llibre —nos dice Joaquim Xirau—, de clara prosàpia platònica, revela tota la profunditat humana de la seva intenció, és norma i senyera d'una vida consagrada a un ideal [...]."⁽²³⁷⁾ Sólo tiene sentido la vida consagrada a un ideal. Paralelamente a la pedagogía, por tanto, la auténtica política debe estar consagrada a un ideal. Por eso reclama Joaquim Xirau de los políticos que tengan ese sentido del ideal en su propio hacer político. "Cal que els homes i els partits —dice Joaquim Xirau— tinguin una clara coherència i una unitat de doctrina i d'evolució i la plena consciència d'aquesta unitat que és la seva funció, el seu destí i l'única forma de la veritable personalitat."⁽²³⁸⁾

Y esto es justamente lo que Joaquim Xirau resalta de Rafael Campalans: su personalidad, su compromiso, en una palabra, su trayectoria humana, "que és la trajectòria -nos dice Joaquim Xirau- d'una veritable vida de polític -de pedagog." ⁽²³⁹⁾

Sin embargo, para Joaquim Xirau la actividad política fue secundaria en su vida. Esa es la razón por la que nunca pretendiera hacer proselitismo político. Esto nos lo dice Jordi Maragall: "Ell pertanyia a la Unió Socialista de Catalunya. Tots ho sabíem. Però no va a dedicar-nos ni una sola invitació concreta perquè el seguíssim." ⁽²⁴⁰⁾

Por todo lo anterior, tenemos que considerar con mucha cautela lo que más arriba nos decía Eduardo Nicol refiriéndose a Joaquim Xirau: "Pero su cacería de almas no la emprendía con las armas de una particular filosofía. Quiero decir que la influencia que trataba de ejercer era más bien pedagógica que ideológica, y en tanto que la pedagogía y la política, en un sentido amplio, no van separadas, su influencia era política también." ⁽²⁴¹⁾

La posición de Joaquim Xirau en política también está en sintonía con el de Cossío: era moderado, pero profundamente preocupado por la *justicia social*. Esta defensa no le impidió nunca, al igual que a su maestro Cossío, defender abiertamente la *libertad*. En este sentido nos cuenta Jordi Maragall un episodio muy significativo que ocurrió en 1933. Joaquim Xirau había ido a visitar Rusia. En la conferencia que dio en el Paraninfo de la Universidad de Barcelona a la vuelta de su viaje, Joaquim Xirau se mostró crítico con el régimen de la Unión

Soviética, con sus purgas políticas y sus acciones represivas. Los jóvenes más fieles al Partido Comunista intentaron sabotear la conferencia. "Xirau -nos cuenta Jordi Maragall- no perdé la serenitat i seguí parlant amb veu més alta, lenta, mentre tots ens aproximàrem al seu volant, estrenyent un cercle, protegint-lo i a la vegada atenent a la seva paraula i fent com si no sentíssim la protesta que, des de la perifèria de l'auditori anava creixent. La conferència ja no durà gaire estona. Però Xirau volgué demostrar que a l'Espanya republicana ningú no podia impedir que es parlés amb llibertat de les coses més greus." ⁽²⁴²⁾

1.4.8 DEDICACION FILOSOFICA.

En cuanto a su dedicación filosófica, en el sentido más estricto de la palabra, como decíamos más arriba, esta etapa va a ser para Joaquim Xirau una etapa de *silencio*. Pero de un silencio que no es alejamiento o desinterés. Es un silencio de reflexión y maduración. Fruto de este período de reflexión es su obra *L'Amor i la percepció dels valors*. Esta obra es absolutamente capital para entender la evolución del pensamiento de Joaquim Xirau. De hecho, como nos dice Ramón Xirau, "*L'Amor i la percepció dels valors* es el claro antecedente de *Amor y mundo*." ⁽²⁴³⁾ Podemos considerar, pues, *L'Amor i la percepció dels valors* como una obra de madurez. En ella expone, por vez primera, su crítica al pensamiento de Husserl. Como veremos más adelante, esta crítica no significa alejarse de las raíces esenciales de la fenomenología. Muy al contrario, significa una *profundización* en el pensamiento del filósofo alemán.

Pero su dedicación a la filosofía no se reduce a su labor de publicaciones. Hay que destacar su labor como profesor de filosofía en la Universidad. Así nos dice Jordi Maragall, en su «Record de Joaquim Xirau», después de haber hablado de diferentes aspectos de su maestro: "Però ens cal parlar del Xirau professor de Filosofia. Amb ell prenguérem moltes coses i moltes maneres de fer coses. Quan es prodigaren els cursos de seminari a la Secció de Filosofia, ell mateix dirigí alguns. Recordem aquella memorable lectura de la *Crítica de la Raó Pura* de Kant, com una cosa allargassada que no ofereix perspectives d'acabar-se mai més. Era una lliçó de paciència, de precisió i de veritable penetració en el pensament d'un filòsof." ⁽²⁴⁴⁾

El mismo recuerdo de excepcional profesor de Filosofía tiene Pablo de A. Cobos, quien recordando su curso de Filosofía para un grupo de Maestros en la Universidad, nos dice que en sus lecciones se hacía presente "el mismo Cossío, con Sócrates, en lontananza." ⁽²⁴⁵⁾

1.4.9 CONGRESOS Y CONFERENCIAS.

Hemos visto la inmensa labor que durante esta etapa llevó a cabo Joaquim Xirau. Pero para dar una visión global de todo su trabajo desarrollado en esta etapa, tenemos que referirnos, aunque sólo sea sucintamente, a su labor desarrollada de conferencias y asistencia a congresos internacionales de Filosofía y Educación.

Entre las conferencias dadas en esta etapa en España, podemos destacar: «La psicología actual» y «Tres conceptos de la

verdad», ambas en la Universidad de Madrid en 1932; «Filosofía e historia de la técnica», en la Universidad de Santander en 1933; «Cossío y la Institución Libre de Enseñanza», en la Universidad de Liverpool en 1935; «El alma dual de Luis Vives», en la Universidad de Valencia en 1935.

Asimismo entre los congresos internacionales a los que Joaquim Xirau asistió en esta etapa podemos destacar: *Congreso Internacional de Psicología* (Moscú, 1931); *Congreso de Educación* (Niza, 1932); *Congreso Internacional de Educación* (Cracovia, 1932); *Congreso Internacional de Filosofía* (Praga, 1932).

1.4.10 EL SUEÑO DE LA REPUBLICA.

Es difícil resumir una labor tan increíblemente densa y fecunda que nuestro filósofo catalán desplegó en esta etapa de su vida. Fueron cinco escasos años. Y fueron los cinco escasos años que duró **el sueño de la República**. Hemos intentado reflejar hasta qué punto estuvo Joaquim Xirau comprometido con ese sueño que se presentaba en el horizonte histórico. Podemos decir, como resumen que fue **un sueño que llenó de entusiasmo, como a otros muchos españoles, a Joaquim Xirau.**

1.5 LOS AÑOS DE LA REPUBLICA (II): 1936—1939

1.5.1 LA ETAPA DE LA ANGUSTIA.

No es difícil imaginar lo que pudo significar para un hombre como Joaquim Xirau el estallido de la guerra civil. Joaquim Xirau, junto a tantos otros hombres de la República, había puesto todas sus esperanzas y todos sus esfuerzos en esa utopía que de nuevo aparecía en el horizonte de nuestra historia. La guerra significaba la amenaza de una nueva ruptura, de la quiebra en ese recorrido histórico que se iniciaba con la República. A medida que la guerra avanzaba, esa amenaza de ruptura se hacía cada vez más real y patente, y se vislumbraba cada vez más próximo el derrumbamiento del edificio pocos años atrás comenzado.

Para Joaquim Xirau fue una necesidad ética estar en España hasta el final, sin abandonar a la República en sus peores momentos. Quiso mantener la «normalidad» de la vida universitaria durante esta triste etapa republicana y por eso permaneció en su Univesidad barcelonesa hasta que las circunstancias lo permitieron. En ese momento, a finales de Enero de 1939, Joaquim Xirau tuvo que tomar junto a su familia el camino del exilio.

Mientras que la etapa anterior fue la *etapa de la esperanza*, ésta, la del tiempo de guerra, fue la *etapa de la angustia*. Etapa de angustia, pero de una angustia vivida con serenidad y dignidad. Eso es lo que vivió Joaquim Xirau. Y junto a él, los amigos que se reunían en la casa de Antonio Machado las tardes

de los sábados y domingos: "El olvido de las mezquindades de la vida, la serenidad y el reposo espiritual, la conciencia clara de un destino aceptado con dignidad y silencio —nos dice Joaquim Xirau— halló su último refugio en el salón de gusto romántico donde don Antonio acogía a sus amigos."⁽²⁴⁶⁾

Tenemos dos documentos, ambos de interés excepcional, en los que Joaquim Xirau nos transmite su vivencia de estos momentos. El primero, una carta que Joaquim Xirau dirigió a Azaña desde París, en Febrero de 1939. El segundo, su artículo «Por una senda clara», escrito en recuerdo y homenaje de Antonio Machado en París en Marzo de 1939. Por su especial importancia dedicaremos más adelante a cada uno de los escritos mencionados un epígrafe. Antes de ello, veremos la actividad que en este tiempo desarrolló Joaquim Xirau.

1.5.2 ESCRITOS, CONFERENCIAS, CONGRESOS.

A pesar de los deseos de Joaquim Xirau de mantener la normalidad en su vida, lógicamente el peso de la guerra se dejó sentir en sus escritos. De hecho, lo único que Joaquim Xirau publicó en esta etapa fueron tres artículos: «La conquista de la objetividad», «Charitas» y «Husserl», todos ellos aparecidos en Barcelona en el año 1938.

«La conquista de la objetividad» apareció en la revista *Hora de España*. En este artículo Joaquim Xirau trata del significado y valor de la filosofía del «sentido común». Vivimos inmersos en las convicciones del «sentido común». Es decir, *creemos* que existe un mundo en el cual hemos nacido, en el cual vivimos y en

el cual moriremos. Creemos que este mundo está compuesto por un conjunto enorme de «cosas». Estas cosas ocupan un lugar en el espacio. Y los cambios en las cosas se realizan según ley, y por lo tanto los podemos prever.

Dos cosas hay que resaltar ante este modo de pensar. En primer lugar, estas convicciones del «sentido común» no le han sido dadas sin más a la humanidad. El hombre ha tenido que realizar un gran esfuerzo para conquistarlas. De ahí la grandeza de la *conquista de la objetividad*. Y esta grandeza no sólo le viene dada por el esfuerzo exigido en su conquista: es que esta creación del espíritu que llamamos «sentido común» ha sido la condición para el desarrollo del pensamiento y de la ciencia: "Verdad es que sólo mediante ella —nos dice Joaquim Xirau refiriéndose a la creación del «sentido común»— ha sido posible la constitución de la ciencia y la civilización «europea» con su fisonomía propia."⁽²⁴⁷⁾

Pero, en segundo lugar, y aceptando lo anteriormente dicho, tenemos que analizar el valor que dicha filosofía del «sentido común» tiene para el *hombre actual*. "En ella hay un contenido eterno de verdad —nos dice Joaquim Xirau— y desde un punto de vista limitado y parcial es una adquisición definitiva del espíritu en la historia. Su falsedad deriva de haber perdido conciencia de su carácter histórico y «relativo», parcial y limitado y haberla hipostasiado como fundamento único y absoluto de toda verdad y de toda realidad. Situarla en la historia y en la vida del espíritu debe ser una de las tareas capitales de la filosofía actual."⁽²⁴⁸⁾

Por lo tanto, hay que destacar la *insuficiencia* de este modo de pensar para la altura del pensamiento actual. La misión de la filosofía es recoger todo lo que es fecundo del pasado y superar todo lo que ya es insuficiente. "Y puestos en este camino —termina diciéndonos Joaquim Xirau en este artículo— es preciso confesar que ni la convicción profunda y espontánea del hombre auténtico y desnudo, ni la investigación científica, ni el pensamiento filosófico riguroso, permiten sostener como absoluto el «realismo» confortable de las «cosas» tal como lo recoge de una tradición de gran estilo la suficiencia petulante de la mediocridad." ⁽²⁴⁹⁾

Así pues, y como ya anunciábamos en páginas anteriores, Joaquim Xirau se muestra claramente crítico con respecto a la filosofía del «sentido común». A esto nos referiremos con más detenimiento en el capítulo cuarto.

«Charitas» apareció en la revista *Madrid*. En el fragor de la guerra parece increíble que se haya podido escribir un artículo de estas características. El contenido de este artículo se sitúa en perfecta continuidad con su trabajo anterior *L'Amor i la percepció dels valors* y en algún sentido es un avance de la columna vertebral de la doctrina de Joaquim Xirau sobre el amor, doctrina que dejará reflejada magistralmente en su libro *Amor y mundo*. Es, sin duda, una de las piezas más hermosas que nos ha dejado escritas Joaquim Xirau. Aquí, en este bellísimo artículo, deja Joaquim reflejado uno de los pilares fundamentales de su pensamiento: el *amor cristiano*, la *Charitas*.

El amor cristiano es la más grande perturbación que recibe

el alma griega. Su asimilación traerá como consecuencia un cambio profundo en el modo de pensar occidental. "En el principi -dice Joaquim Xirau- era el Verb, diu l'Evangeli de Sant Joan. Es el *logos* de la tradició hellènica. I en les pàgines del mateix llibre s'afirma que Déu és amor, i el que roman en l'amor roman en Déu i Déu en ell. L'amor i el *logos* són afirmats conjuntament d'Aquel que és la veritat, i el camí, i la vida."⁽²⁵⁰⁾ Estas afirmaciones, como nos dice más adelante Joaquim Xirau, son "una escandalosa pertorbació per a l'ànima grega."⁽²⁵¹⁾

El concepto cristiano de amor viene a revolucionar radicalmente la concepción griega del mismo. Para expresar esta contraposición entre el amor en los griegos y en el cristianismo, en primer lugar hace Joaquim Xirau una rápida exposición del concepto de amor en los griegos, especialmente en Platón y Aristóteles. Según esta concepción, el amor "queda exclós de Déu. Déu no és eròtic ni filòsof. El món no pot ésser obra de l'amor de Déu ni càlcul de la ment divina. Déu ho té tot. No pot aspirar a res... La seva perfecció suprema exclou tota aspiració. No és possible pensar sense contradicció un amor de Déu vers les criatures. Déu provoca l'amor. Però no és ni és possible que sigui amor. No estima ni pot estimar. Es limita a enamorar."⁽²⁵²⁾

A esta concepción griega se contrapone la concepción cristiana. Para el cristianismo, *Dios es amor*. El cristianismo descubre que Dios no se limita a enamorar. Muy al contrario, el amor viene de que Él, Dios mismo, nos ha amado con anterioridad. Y Dios se encarna para dar todo su amor por los hombres. Dios se hace humilde entre los humildes para verter su amor a todos los

hombres. No es extraño, pues, que la concepción cristiana revolucione todo el pensamiento.

El alma griega estaba hecha de precisión, de claridad. El alma griega se definía por la exterioridad. Ahora, con el cristianismo, se abre el mundo misterioso de la realidad personal, de la intimidad. El amor, ahora, es amor de una intimidad a otra intimidad.

Algo muy importante, no obstante, hay que tener en cuenta: "La nova vida —nos dice Joaquim Xirau refiriéndose a la concepción cristiana— tarda a trobar la seva formulació adequada. Podríem dir potser que en rigor no l'ha trobada encara."⁽²⁵³⁾ Joaquim Xirau es consciente de que la filosofía que ha intentado adecuarse a los conceptos cristianos no ha sido auténticamente fiel a dichos conceptos. Y, paradójicamente, la filosofía llamada cristiana se encuentra atrapada, en el fondo, por el modo de pensar helénico. Y esta será, sin duda, una de las grandes aportaciones del pensamiento de Joaquim Xirau: *hacer una filosofía en la que se integre perfectamente la concepción cristiana del amor.*

Por último, por lo que respecta a sus artículos de esta etapa, «Husserl» apareció en la *Revista de Catalunya*. Éste es un emotivo artículo que Joaquim Xirau dedica a Edmund Husserl, con motivo de su reciente fallecimiento. Como ya hemos visto, Joaquim Xirau se ha ocupado en diferentes escritos del pensamiento del filósofo alemán. Pero este artículo tiene un valor especial: Joaquim Xirau lo escribe con el deseo de que sirva como muestra de reconocimiento a la labor y a la persona del más eminente

filósofo alemán de su tiempo, en un momento en el que, por su condición de judío, la labor de Edmund Husserl era totalmente silenciada en Alemania. "El 29 del mes d'abril del 1938 —nos dice Joaquim Xirau—, Husserl, el pensador més eminent de l'Alemanya actual, al mig d'una societat frenètica, mor com un solitari. Vell i jubilat, veu, en els darrers anys de la seva vida, el seu fill i deixeble, juriconsult eminent, destituït de la càtedra de Kiel. La mort de Husserl passa a Alemanya garaibé desapercebuda. En el moment en què tot el món es disposa a exaltar la seva figura, Alemanya resta silenciosa."⁽²⁵⁴⁾ En unos momentos trágicos para Europa, Alemania, a pesar de toda su tradición filosófica, silenciaba la figura filosófica más grande de su tiempo por una sola razón: su condición de judío. La misma razón por la que su hijo había sido destituido de su cátedra. "Nosaltres —nos dice Joaquim Xirau— intentarem d'honorar la seva memòria amb la publicació d'una sèrie d'articles, en els quals exposarem les línies fonamentals del seu pensament i les reserves crítiques que ens mereix."⁽²⁵⁵⁾ Esto lo llevó efectivamente a cabo Joaquim Xirau, como veremos.

En el presente artículo, en primer lugar, Joaquim Xirau se refiere a la gran influencia que tanto en Alemania como fuera de Alemania ha tenido la obra de Husserl. Luego, Joaquim Xirau hace un rápido recorrido por la biografía del filósofo alemán. En dicho recorrido biográfico, además de dar una serie de precisos datos, Joaquim Xirau resalta en Husserl su condición de pensador silencioso, que nunca buscó el bullicio de la fama. Tanto su obra como su persona, subraya Joaquim Xirau, fue un ejemplo para los

hombres de su tiempo, un tiempo lleno de convulsiones y de atentados contra la libertad, contra la razón y contra la humanidad. "La filosofia com a ciència -nos dice Joaquim Xirau- exigeix la renúncia a tot intent despòtic, a tot domini de la força i de la suggestió irracional, a tota constricció «sobrenatural», i el lliurament incondicional als dictats de la raó. Només és possible d'arribar a la convivència i a l'harmonia per la lliure convicció vinculada a l'evidència. La filosofia occidental, des de la seva fundació, ha volgut ésser sempre aixó: impregnar la vida de Logos, limitar l'ímpetu dionsíac per la serenitat lluminosa d'Apollo."⁽²⁵⁶⁾ Sin duda estas palabras tienen un significado especial en un hombre como Joaquim Xirau que estaba viviendo los trágicos momentos de su país, de España, en 1938. El resto del artículo es una exposición de los aspectos más sobresalientes de la obra de Husserl.

Además de esta producción escrita, y aparte de la ininterrumpida dedicación a su labor docente, como profesor y como decano, Joaquim Xirau desarrolló una estimable labor en Conferencias y Congresos en el extranjero. Y algo muy significativo por lo que respecta a esta labor: todas las Conferencias que dio y todos los Congresos en los que participó fueron del año 1937. El año 1938 era ya demasiado inestable y Joaquim Xirau optó por permanecer íntegramente en Cataluña.

Las Conferencias que dio en esta etapa son: «El Imperio Español» (Universidad de Oxford, 1937); «Luis de León, poeta y filósofo» (Universidad de Cambridge, 1937); «Luis de León» (Universidad de Londres, 1937); «El Amor y la percepción de los

valores» (Universidad de París, 1937).

Los Congresos en los que participó en esta etapa son: Congreso Internacional de Filosofía (Congreso Descartes) (París, 1937); Congreso de Educación (Oxford, 1937); Congreso Internacional de Psicología (París, 1937); Congreso Internacional de Estética y Ciencia del Arte (París, 1937); Congreso Internacional del Pen Club (París, 1937); Congreso Internacional de Educación (París, 1937); Congreso Internacional de Pedagogía (Berna, Zurich, Basilea, 1937).

Merece la pena recordar un hecho muy significativo que aconteció en el Congreso Internacional de Filosofía (Congreso Descartes), en París en 1937. En su libro sobre Manuel B. Cossío, Joaquim Xirau cuenta que el Congreso de Filosofía reunido en Praga en 1934, ante la amenaza de la explosión de tiranías que se anunciaba en el horizonte europeo, acordó por unanimidad y a propuesta del americano Montague, reafirmar el valor incanjeable de la libertad de pensamiento. "En el Congreso Descartes, reunido en París en 1937 —nos dice seguidamente Joaquim Xirau—, aquella moción fue recordada por el representante de la República española y aclamada por la más grande asamblea filosófica que se haya jamás reunido en el mundo al proclamar aquél «la libertad del pensamiento y del espíritu, en los individuos y en los pueblos, como la condición innegable de toda ciencia verdadera y de la dignidad humana»." ⁽²⁵⁷⁾

La discreción de Joaquim Xirau le impide decir que «el representante de la República española» era él mismo. Joaquim Xirau llevó a esta asamblea reunida en París el dolor más

profundo que sentía en aquel momento: ver que España iba camino de perder ese valor por el que tanto habían luchado los mejores hombres de la República, la *libertad*, que como vimos es un valor esencial del *alma hispánica* según sus raíces más profundas.

1.5.3 CARTA A MANUEL AZAÑA.

Enrique Rivas escribió en 1991 a Ramón Xirau la copia de la carta que Joaquim Xirau había escrito a Azaña relatándole la trágica salida de España en 1939 de él y de personas allegadas. Enrique Rivas cuenta en la carta a Ramón Xirau cómo consiguió el texto de la carta de Joaquim Xirau. Como ya apuntábamos en la Introducción, esta carta nos ha sido facilitada por Ramón Xirau. Por el enorme interés que tiene vamos a transcribirla íntegramente.

El contenido de dicha carta es el siguiente:

"Carta de Joaquín Xirau a Manuel Azaña del 6 de febrero de 1939. El original de esta carta, que estaba entre los papeles de Manuel Azaña que fueron robados por la policía franquista y la gestapo nazi de la villa l'Edén el 10 de julio de 1940, fue a parar al Ministerio de Asuntos Exteriores de España, junto con otros papeles de Rivas Cherif y de Azaña de la misma procedencia. Allí se conservaban conocidos bajo el genérico nombre de «Papeles de Barcelona» cuando supe de su existencia en 1984. Desde ese año tramité su devolución a nosotros, sus legítimos dueños. Lo conseguí en parte a fines de 1987 cuando en el mes de diciembre don Pedro Permejo, embajador de España en México me entregó dos grandes sobres que los contenía. La mayoría quedaron en el

archivo de ese Ministerio.

Los «Papeles Barcelona» habían sido encontrados hace años (es decir años antes de yo saber de ellos por primera vez) detrás de un radiador en el Ministerio. Estaban en un estado lamentable: El peor de todos en cuanto a conservación defectuosa es la carta de Joaquín Xirau en la que cuenta la salida de España de Antonio Machado. Consiste en un folio escrito a máquina a doble espacio por las dos caras. Una gran mancha de humedad marrón cubre la parte central del folio por los dos lados y el papel en la parte derecha de la parte frontal del folio está consumido, como desmigajado hasta el punto de no poderse leer. Es posible que el papel se esté desintegrando por lo que copio la carta verbatim el 1 de junio de 1991."

A su vez, Enrique de Rivas escribe la siguiente post-data:

"Querido Ramón: Aquí te envío la carta copiada. También te envío una fotocopia del original, que casi no se puede leer. Las manchas negras corresponden a la parte chamuscada, que se está desintegrando."

La copia de la carta de Joaquim Xirau a Azaña que Enrique de Rivas envió a Ramón Xirau dice lo siguiente:

¡Saludos a Cándido si se halla con usted! [*Escrito a mano
en tinta muy pálida*]

Exmo Sr. D. Manuel Azaña

Marsella 6 de Febrero de 1939

Mi querido amigo:

Me hallo en casa de estos buenos amigos que me han acogido por unos días a pesar del estado económico precario en que se hallan. Saldré de ella cuanto antes pero desde esta dirección me dirigirán las cartas adondequiera que me halle.

Nuestra vieja amistad y la admiración profunda que siempre le he profesado me obligan a dirigirme a V. en estas horas trágicas de nuestra vida. Decano de la Facultad de Filosofía de Barcelona desde 1933 he permanecido silenciosamente en mi puesto hasta el último momento de nuestra catástrofe nacional y he logrado que la vida de la Facultad conser[*dos centímetros de papel desaparecidos*] normalidad hasta el momento de la caída de Barcelona. Fui invitado [*por el*] Gobierno de México y por las Universidades de la Habana de la Ar[*gentina*] para dar largos cursos allí a partir de la primavera del año pasado. [*De*]cliné las invitaciones, a pesar de haberlas aprobado el estado español, no por entusiasmo frívolo, sino por la fidelidad profunda a los sufrimientos de nuestro pueblo. Creí mi deber no aceptar para mí ningún privilegio particular... Lo mismo hice en 1937 con una propuesta del Ministerio de Instrucción Pública entonces regido por Roces, para ir a Inglaterra a presidir una «Junta de relaciones culturales». Dejar España en aquellos momentos me hubiera parecido algo análogo a abandonar a mi padre en trance de muerte por enfermedad contagiosa.

Ahora bien: el lunes 23 de Enero fui a la Facultad, di mis clases y a continuación traté de ver al Rector para hablar con él de las circunstancias gravísimas en que nos hallábamos. El

Rector había partido de Barcelona. En vista de ello intenté ver al Consejero de Cultura de la Generalidad y al Ministro de Instrucción Pública. Ambos se habían ausentado también. En esas circunstancias tomé contacto con nuestro buen amigo José Puche y le expuse el abandono en que se hallaban algunos profesores de la Universidad y otros de la de Madrid acogidos a ella. Pensamos también en D. Antonio Machado con quien había pasado el *Week End* y en algunas personas más. El amigo Puche, con nobleza ejemplar, se brindó a aceptar la responsabilidad gubernamental de aquel grupo de personas. Después de la conversación me fui tranquilamente a casa.

A las 11 de la noche me telefoneó Puche que me preparara para salir de Barcelona aquella misma noche. A las 3 de la madrugada salimos un grupo de 20 personas en una ambulancia de Puche con rumbo desconocido. Venía con nosotros D. Antonio Machado con su familia. Nos instalaron en una casa de campo de Cerviá de Ter. Permanecimos allí tres días. El viernes 27 una ambulancia nos recogió y nos trasladó a Orriols. Allí se juntó a nosotros y constituimos una caravana, otro grupo de profesores e intelectuales, alguno de los cuales -entre ellos el Sr. Navarro Tomás- habían salido de Barcelona antes que nosotros por iniciativa que ignoro. La madrugada del sábado salió la caravana de Orriols. Nos detuvimos en la Escala donde fuimos objeto de una visita de la aviación y luego de un viaje accidentado nos hallamos en la carretera de Port-Bou a Cervera a 500 metros de la frontera. La caravana de tres ambulancias, al mando de un

capitán de sanidad se detuvo en mitad de la carretera aglomerada de camiones, carros y fugitivos de toda clase, a las 5 de la tarde.

Cuando se hizo noche y arreció el viento de levante y la lluvia, en lo alto de la montaña, el capitán que por lo visto perdió la cabeza, nos obligó violentamente y con amenazas airadas a abandonar los carruajes y los pocos equipajes que llevábamos y nos dejó a mitad de la carretera. Éramos 40 personas entre ellas D. Antonio casi paralítico, su madre de 90 años, mujeres, ancianos y niños.

Por fortuna tenía yo en el bolsillo una invitación para dar unas conferencias en la Sorbona a fines de este mes. Gracias a ella el Comisario francés nos atendió y nos permitió pasar a Francia sin más condiciones. Así pudimos llegar a Cerbere y gracias a ello no nos hallamos en un campo de concentración. Los que tenían pasaporte se marcharon inmediatamente y quedamos en la estación de Cerbere unos pocos, entre ellos, la familia Machado y la mía. Una muchacha, discípula mía, encargada de curso, pudo prestarnos 300 francos que le prestaron unos amigos. Gracias a ellos pude pagar la comida de los señores Machado y la nuestra. Durmimos en un tren de refugiados. Al día siguiente —domingo— tuve la fortuna de hallar en la estación a nuestro buen amigo D. José Giral que me dio 300 francos para los Sres. Machado y gracias a ellos y a algún dinero que me mandó Levy Bruhl pudieron los Sres Machado ir a Collioure y llegar yo aquí.

Le cuento esta odisea que no será, naturalmente, la única que hayan pasado personas de la más alta representación

espiritual en la España desventurada de hoy. Quisiera poder olvidar que, por azares de la vida, yo me hallé comprendido en un grupo de este género. Haciendo expresa omisión de mí, me creo en el deber de dirigirme a V., como la representación más pura de nuestra patria, para decirle lo que indudablemente habrá V. pensado ya, es decir, el deber primordial de todas las personas que han ostentado la representación de nuestra España, de salvar, en estos momentos angustiosos a la minoría selecta y representativa de nuestra espiritualidad que ha permanecido fiel, silenciosa y abnegada a través de todos los azares de la guerra y que se halla ahora, en razón de su misma idiosincrasia, fuera de su patria, sola y desvalida. Yo no sé lo que se puede hacer ni dónde ni cuándo ni cómo. Me limito a ponerme una vez más a su disposición, para que use de mí en lo que crea necesario.

Con la amistad más fiel

(firmado)

Joaquín Xirau

Dirección permanente: Chez M. Pams. 27 Traversr Nicolas, Vallon de L'Oriol. Marseille. B. du R.

Venían con nosotros Rioja, Royo, Sacristán, etc.

Hemos transcrito tanto el contenido de la explicación inicial de Enrique Rivas a Ramón Xirau como el contenido de la carta de Joaquim Xirau a Manuel Azaña. Hemos respetado los

contenidos de los corchetes, exactamente tal como los escribe el propio Enrique Rivas.

1.5.4 «POR UNA SENDA CLARA».

Como decíamos más arriba, junto a la carta antes transcrita tenemos un documento de una importancia excepcional para poder acercarnos a lo que tuvo que significar para Joaquim Xirau, y junto a él lo que tuvo que significar para tantos otros españoles, dejar su tierra natal. Este documento al que nos referimos es el artículo de Joaquim Xirau «Por una senda clara».

Dicho artículo forma parte del *Homenaje a Antonio Machado* que llevó a cabo la revista mexicana *Diálogos* en 1983, en el cual se recopilaban artículos de diversos autores que trataban sobre la persona y la obra del poeta español. En la presentación de este conjunto de textos nos dice Ramón Xirau: "En los archivos de El colegio de México se encontró una carpeta donde figuran los textos que siguen en homenaje a Antonio Machado. Año 1940: uno después de la muerte del poeta en Colliure. La carpeta da la impresión de quien guardó en ella el material pensaba en un libro. El libro no fue publicado."⁽²⁵⁸⁾

Sí fueron publicados, no obstante, algunos de los textos que componían dicha carpeta. En concreto, el que ahora nos interesa a nosotros, el texto que Joaquim Xirau escribió en homenaje a Antonio Machado, no había sido publicado con anterioridad. "*Diálogos* -los que hacemos la revista- publica con entusiasmo -explica Ramón Xirau- este archivo doblemente valioso: como documento de una época crucial para españoles y mexicanos; como

serie de «calas», de interés crítico y poético —a veces crítico-poético—, en la obra de Antonio Machado, tan vivo en la memoria de todos en aquel año 1940." ⁽²⁵⁹⁾

Así pues, hasta 1983, año en que se publicó en la revista *Diálogos*, no vio la luz este escrito de Joaquim Xirau, «Por una senda clara», el cual fue escrito en el año 1939, poco después de la muerte de Antonio Machado.

Este escrito tiene para nosotros un interés muy especial. En él Joaquim Xirau relata la relación que tuvo con Machado y demás hombres que compartían conversaciones y ratos en la última fase de la guerra civil. En este relato, además de plasmar cómo vivieron estos hombres los trágicos momentos a que se refiere, nos da una semblanza del talante personal de Antonio Machado. Viene a ser un complemento a la carta que Joaquim Xirau escribió a Azaña el 6 de Febrero de 1939, carta que hemos transcrito más arriba.

Este escrito es uno de los escritos privilegiados para acercarnos a lo más íntimo de Joaquim Xirau. Junto a las hermosas páginas que Joaquim Xirau nos ha dejado sobre su maestro Manuel B. Cossío y las páginas en las que rememora las *Misiones Pedagógicas*, este escrito «Por una senda clara» nos acerca, incluso más vívidamente que los anteriores, a lo más entrañable del filósofo catalán. Por ello nos detendremos de una manera especial este hermoso escrito, «Por una senda clara».

"La última residencia de Antonio Machado en Barcelona —nos cuenta Joaquim Xirau— fue una casa señorial, rodeada de un viejo parque frondoso y abandonado. Por la parte trasera los caminos

cubiertos de hojas secas y las frondas de los árboles iban a confundirse con los pinares de la alta montaña. La fachada principal, tras una amplia explanada de jardines, tenía a su pie la ciudad inmensa y al fondo se destacaba el amplio azul del mar. En la parte baja del caserío habían hallado cobijo algunas familias refugiadas de la ribera desolada del Ebro. Algunas gallinas y unos pocos corderos —único resto de su hacienda— merodeaban por los jardines del bosque. En los parterres plantaban las mujeres hortalizas para proveer a su manutención."⁽²⁶⁰⁾

Cuenta Joaquim Xirau que Antonio Machado a sus 63 años, en la plenitud de su vigor espiritual, tenía el cuerpo débil. "Las piernas medio paralíticas apenas le podían sostener. Del brazo de alguien —continúa Joaquim Xirau— y apoyándose en un bastón se atrevía a dar algunos pasos por las veredas soleadas del jardín."⁽²⁶¹⁾ A pesar de ello, Antonio Machado trabajaba intensamente. Su cuerpo era débil, pero su alma fuerte. "Su fuerza espiritual se manifestaba en la vivacidad penetrante de su mirada y en la amenidad de su conversación en la cual alternaba el fervor con la benevolencia de un humorismo irónico."⁽²⁶²⁾

Su corazón era el de un *hombre bueno*. "Nunca hablaba mal de nadie —nos dice Joaquim Xirau de Antonio Machado—. Difícilmente se le podía hablar de alguien sin que respondiera inmediatamente «¡Buena persona!» En ello se revelaba la profunda bondad de su alma. Era un hombre sencillo «y, en el buen sentido de la palabra, bueno»."⁽²⁶³⁾

Nos cuenta Joaquim Xirau que Antonio Machado vivía con su madre, su hermano José, la mujer de éste y sus hijas. "Se hallaban —comenta Joaquim Xirau— íntimamente unidos por un afecto hecho de ternura y de admiración."⁽²⁶⁴⁾ El amor que Antonio Macahado sentía por sus sobrinas se extendía, nos cuenta Joaquim Xirau, a todos los hijos de los refugiados que con sus griteríos llenaban la casa de vitalidad infantil.

"Lo único que le encendía y promovía en su alma un movimiento de ira indignada —nos cuenta Joaquim Xirau— eran los bombardeos de la ciudad indefensa por la aviación italiana. Desde los balcones del caserío se veía la ciudad inmensa, silenciosa y reposada bajo el cielo, transparente, iluminado por la luna. Se oían los sonidos rítmicos y melancólicos de las ranas y de los búhos. La gracia parecía caer sobre la naturaleza. De pronto los alaridos de las sirenas perforaban el espacio. Los estampidos secos, resonantes de los antiaéreos acompañaban rítmicamente a la fulguración blanca y fría de los disparos y se cruzaban con las trayectorias rojas de las bengalas. Las estelas móviles de los reflectores se movían indecisos a la luz de la luna. La resonancia profunda y sorda de las bombas helaba el alma... De día brillaban en el cielo azul los puntos plateados de los aviones y tras la resonancia de las bombas una nube de polvo y humo cubría la ciudad. Don Antonio permanecía sereno y silencioso. Pero en aquellos momentos trágicos no era raro oírle exclamar con voz contenida: «¡Canallas, canallas!»"⁽²⁶⁵⁾

Cuenta Joaquim Xirau que Antonio Machado era profundamente escéptico sobre la ayuda que España pudiera recibir de los países

européos defensores de la libertad. Discutiendo "sobre la ayuda que pudiera recibir España de los países interesados en el triunfo de la libertad —explica Joaquim Xirau— no compartía las esperanzas que en algunos forjaba el anhelo y con frecuencia se oía decir: «Van a hacer con nosotros una gran canallada.»" ⁽²⁶⁶⁾

Las tardes de los sábados y domingos se reunían un grupo de personas en la casa de Antonio Machado. "Algunas veces —cuenta Joaquim Xirau— venían estudiantes, comisiones extranjeras o delegados de la sociedad de amigos cuáqueros. No había tabaco. No había té. En un viejo Erard tocábamos música popular española —canciones y danzas catalanas, andaluzas, castellanas, gallegas—, las melodías apenas conocidas de los grandes clásicos de la vihuela y de la guitarra." ⁽²⁶⁷⁾ A la música se mezclaba la lectura de los grandes poetas españoles como Ramón Lull, Cervantes, San Juan de la Cruz, Ausias March, Lope de Vega, Luis de León, etc.

"El reposo apacible de aquel salón revelaba un fervor contenido. Desde mi llegada a París —nos confiesa Joaquim Xirau— sentí el escalofrío de una Europa descoyuntada, perturbada por el espectro de la hecatombe. El olvido de las mezquindades de la vida, la serenidad y el reposo espiritual, la conciencia clara de un destino aceptado con dignidad y silencio halló su último refugio con el salón de gusto romántico donde don Antonio acogía a sus amigos. Aquellas tertulias íntimas eran constantemente interrumpidas por apagones de luz y bombardeos de la aviación italiana. Rehecha la luz renacía la copla. En aquel ambiente de íntima poesía nada perturbó nunca la paz." ⁽²⁶⁸⁾

Sin embargo, aquella serenidad no estaba hecha de entusiasmo frívolo. Antonio Machado era consciente de la vecina tragedia. "Aguantaba en aquel rincón de España —nos dice Joaquim Xirau— por dignidad humana y sobre todo —lo repetía constantemente— por patriotismo. Profundamente enraizado, un patriotismo silencioso, pero auténtico, lo vinculaba a los sufrimientos de su pueblo invadido y ultrajado. Pensaba que en los individuos y en los pueblos sólo alcanza la inmortalidad quien sabe merecerla y ganarla, que los caminos del deber son inexorables y una vez descubiertos es preciso seguirlos confiado y gozoso. Penetrado del sentido de la frase evangélica —«quien a costa de su alma conserva la vida, la perderá y quien perdiere su vida por amor mío la volverá a hallar»—, sabía que sólo es digna de ser vivida una vida consagrada al ideal." ⁽²⁶⁹⁾ Y más adelante nos dice Joaquim Xirau: "Con insistencia reiterada le fueron ofrecidos puestos de honor en el extranjero, misiones culturales y diplomáticas con objeto de alejarle del peligro y proporcionarle la paz material. Con cuidadoso respeto para quienes se lo proponían y para quienes lo aceptaban, lo rechazó siempre resueltamente. Le parecían subterfugios poco serios. Creía más útil para España el acto de su presencia personal." ⁽²⁷⁰⁾

Las palabras anteriores, que Joaquim Xirau dedica a Antonio Machado, las podríamos aplicar sin ninguna modificación a Joaquim Xirau. Su vida estuvo siempre —ya lo hemos visto— traspasado por ese sentido de auténtico patriotismo. Joaquim Xirau sentía su pertenencia a las raíces más profundas de lo español. Esto siempre lo vivió desde su instalación como catalán. También

Joaquim Xirau pudo haber dejado el territorio nacional. Ya hemos visto su testimonio en la carta que escribió a Azaña: consideró que su deber era permanecer junto a sus compatriotas. Como nos decía Joaquim Xirau en la referida carta: "Dejar España en aquellos momentos me hubiera parecido algo análogo a bandonar a mi padre en trance de muerte por enfermedad contagiosa."

"En los últimos días —continúa diciéndonos Joaquim Xirau en «Por una senda clara»— las cosas se precipitaron vertiginosamente. Los bombardeos de la aviación se sucedían hacía tres días sin parar. Los partes de guerra eran desalentadores. El domingo 22 de enero las noticias más alarmantes se difundían por la ciudad. El invasor se acercaba a sus puertas. La tertulia se reunió sin embargo. El ruido de los bombarderos apenas dejaba lugar al canto. Entró la noche llena de angustia."(²⁷¹)

"Al día siguiente —continúa Joaquim Xirau refiriéndose al lunes 23—, al bajar hacia el centro de la ciudad por la calle Muntaner, sonaron las sirenas de alarma y nos metimos en el refugio del Ministerio de la Guerra. Nos dimos cuenta de que el Ministerio recogía los papeles y preparaba la evacuación. Los Ministerios y las industrias de guerra abandonaban la ciudad y eran trasladados a Gerona y a Figueras. Fui a la Facultad de Filosofía y Letras donde se dieron las clases con normalidad —lo digo en honor de aquellos muchachos y muchachas y de aquellos profesores que hasta el último momento siguieron en su puesto haciendo etimologías o comentando a San Agustín—. Desde la Facultad, no contando con otro amparo para sus miembros ni para Machado que seguía en su casa de Bonanova, fui a ver a Puche.

Puche, que como director de Sanidad tenía a sus órdenes las ambulancias, tomó bajo su responsabilidad la salvación de la Facultad y de un grupo de profesores y escritores y entre ellos la de Antonio Machado y su familia."⁽²⁷²⁾

"Aquella misma noche —sigue Joaquim Xirau— un golpe de teléfono del señor Puche advirtió a don Antonio que estuviera dispuesto si quería abandonar Barcelona con el gobierno de España. Machado se limitó a recordar al doctor Puche que en caso alguno querría abandonar a su madre ni a la familia de su hermano José."⁽²⁷³⁾

"A las tres de la madrugada del martes salimos de Barcelona. Machado, su madre y algún anciano más —nos sigue relatando Joaquim Xirau— fueron hasta Gerona en el coche del doctor Puche. El resto en una ambulancia. La ambulancia iba llena a rebosar de personas, maletas y bultos de toda índole. Las bombas resonaban y los reflectores y las bengalas iluminaban el cielo. Estuvimos más de una hora bajo el bombardeo en el arroyo de la Gran Vía Diagonal. Al hacerse el silencio emprendimos la marcha. Era la tercera vez que la familia Machado se veía obligada a abandonar su casa. El mes de noviembre de 1937 dejaron su hogar de Madrid. El mes de marzo de 1938 hubieron de pasar de Valencia a Barcelona. Entonces, como ahora, a las órdenes del gobierno legítimo de España."⁽²⁷⁴⁾

Así nos describe Joaquim Xirau aquella noche del lunes 23 al martes 24: "Era una noche magnífica. Nuestra caravana se confundía con la interminable hilera de camiones y coches que abandonaban la ciudad. Desfilaban todos en la oscuridad. Para

evitar la metralla de la aviación nuestras ambulancias fueron conducidas por carreteras interiores y secundarias, a través de la sierra del Montseny, por Sant Hilari y Arbucies. A ambos lados de la carretera se veían pequeños campamentos de fugitivos que, tras un día de marcha, se habían dormido en torno al fuego. En el interior de la ambulancia, a oscuras, languidecían las conversaciones y los comentarios."⁽²⁷⁵⁾

Por la mañana del martes 24 llegaron a Gerona. "Llegamos a la ciudad de Gerona con luz del día. Las calles estaban abarrotadas de vehículos y fugitivos. Camiones enormes cargados de cajas, sillones, ruedas y hélices, ficheros, máquinas de escribir... obstruían el paso. A pesar de la aglomeración el silencio era importante. Estuvimos allí varias horas detenidos. No era posible pasar. Era un ambiente de cansancio y de miedo. Las torres de la catedral y de San Feliu, doradas por el sol y los siglos, se reflejaban en las aguas del río. Estábamos en Gerona. Una de las ciudades más venerables de Cataluña, llena de iglesias y de conventos y de callejones silenciosos y recuerdos de todos los siglos."⁽²⁷⁶⁾

"Fuimos conducidos -nos dice más adelante Joaquim Xirau- a pocos kilómetros al norte de la ciudad, al pueblo de Cervià de Ter, apartado de la carretera general. Llegamos unidos en la misma angustia, en un estado de conciencia vaga e indecisa, rendidos de fatiga. El alcalde del pueblo nos recibió con acogedora generosidad, nos ofreció una comida caliente y nos condujo a un caserío señorial situado a media hora del pueblo. A Machado y demás ancianos les ofreció una tartana. El movimiento

de la tartana mareó a don Antonio y a su madre. Se apearon y siguieron a pie. José Machado ofreció el brazo a su hermano y su mujer sostenía los pasos diminutos y vacilantes de la anciana. El sendero seguía el linde del bosque, un bosque de encinas y de pinos, con color de romero y de tomillo. A la derecha se extendía el valle del Ter verdeante al brotar de las sementeras. Los árboles del río ofrecían al sol su desnudez. El cielo era de un azul impecable. Era un día magnífico, lleno de paz... De vez en cuando se oía el fragor lejano, sordo y profundo de las bombas. Los aviones bombardeaban Gerona, Flassá, Figueras... ¡Parecía imposible!..."⁽²⁷⁷⁾

"En aquel rincón lleno de encanto -sigue recordando Joaquim Xirau- pasamos dos días de angustia. Una noche a las tres de la madrugada golpearon a la puerta. Era el doctor Joaquín Trías -uno de los hombres que con Puche se consagraron con entereza inaudita y hasta el último momento a la salvación de la selección intelectual-. Traía la noticia de la caída de Barcelona en poder del invasor. Sentimos el escalofrío de la perdición."⁽²⁷⁸⁾

"Al día siguiente -nos dice más adelante Joaquim Xirau refiriéndose al miércoles 25- alguno de los compañeros fue a Gerona. Se había dado la orden de evacuar la ciudad. En la carretera y en las calles el desfile y la aglomeración eran imponentes. Automóviles, camiones, cañones, ametralladoras, tartanas y carros, grupos de soldados en formación, familias enteras, hombres, mujeres, niños a pie, rebaños de corderos, se precipitaban y apretujaban. En las encrucijadas los guardias de asalto perfectamente uniformados ordenaban la circulación."⁽²⁷⁹⁾

"Aquella misma tarde –seguimos el relato del miércoles 25– los caminos vecinales fueron llenándose de familias enteras de campesinos que abandonaban su hogar aterrorizados por la amenaza inminente de la invasión. Llevaban consigo cuanto podían –carros, colchones, vacas, cabras, gallinas– y avanzaban lentamente hacia la carretera de Francia para engrosar el desfile interminable, camino de Figueras." ⁽²⁸⁰⁾

"Llegaron a nuestro refugio solitario rumores hiperbólicos. «Los italianos habían desembarcado en Rosas.» «Las tropas moras bajaban de Puigcerdá y amenazaban cortar la frontera...» Llegó un momento en que muchos perdieron la serenidad. Sintieron el escalofrío de hallarse solos y abandonados. Nada se sabía de Puche ni de Trías. Nadie desconfió un momento de ellos. Pero su vida misma se hallaba constantemente expuesta. No se contaba más que con un pequeño coche en que habían llegado aquella noche algunas personas más. Éramos más de treinta. Cincuenta kilómetros de una carretera intransitable nos separaban de la frontera. Se hallaban entre nosotros ancianos, niños e inválidos." ⁽²⁸¹⁾

"Alguien pensó en la posibilidad de organizar la evacuación por etapas, utilizando el pequeño automóvil. Salió el coche lleno. Hubo pequeñas escenas desagradables. Una vez más se hizo sentir la caballería de Machado. Sentado al lado del balcón con los suyos miraba al campo; nada decía. Sólo una vez se volvió a mí y me dijo con voz resuelta y reposada: «Si se organiza la evacuación, yo seré el último.»" ⁽²⁸²⁾ El coche, sin embargo, no volvió.

Así fue pasando aquel miércoles 25. A continuación Joaquim

Xirau nos describe lo acontecido en la noche del miércoles 25 al jueves 26: "Entraba la noche. El nerviosismo se exarcerbaba. Cuando llegaba ya al paroxismo llegó un enviado de Puche. En la carretera nos esperaba una ambulancia con órdenes precisas. La noche era oscura, negra. Cargamos con los equipajes y emprendimos la vereda. En la ambulancia venían ya algunas personas. Algunos tuvieron que sentarse o tumbarse encima de los bultos. No daba para más. Fue preciso abandonar una parte de los equipajes en la carretera."⁽²⁸³⁾

"Por una carretera tortuosa nos internamos en la sierra y fuimos conducidos al *mas Faixat*. Una gran masía en medio del bosque. El caserío se hallaba ya ocupado por otras dos caravanas conducidas también por las ambulancias de Puche. Personas de todas las edades y condiciones se movían en la oscuridad de las cuadras, de las escaleras y los corredores. Maletas hechas y desechas y personas tumbadas encima de ellas interrumpían el paso. La mayoría se recogió en la cocina, una cocina antigua, enorme, patriarcal. El fuego del hogar nos calentaba e iluminaba vagamente la sala con luz roja e indecisa. Las hijas del doctor Puche repartían vasos de leche. Las horas pasaban lentas."⁽²⁸⁴⁾

"Idas y venidas, órdenes y contraórdenes. Las dificultades del éxodo se multiplicaban. Faltaban coches, faltaba bencina. La carretera de Francia se hallaba obstruida por la aglomeración."⁽²⁸⁵⁾

A continuación nos relata Joaquim Xirau lo que ocurrió el jueves 26: "Hacia la madrugada se nos dio orden de partir. Se organizó una caravana de tres ambulancias. Nos dirigimos a la

carretera general. Nos detuvimos en el pueblo de Báscara para recoger a unos ancianos familiares. La casa solariega en que habitaban se hallaba abandonada ya. En el puente del río Fluviá se detuvieron las ambulancias. No era posible seguir. La carretera estaba literalmente obturada. En la oscuridad de la noche fue preciso realizar una difícil maniobra de retroceso."⁽²⁸⁶⁾

"Torcimos por caminos secundarios. Llegamos a Torroella de Montgrí para proveernos de aceite. La población había sido abandonada y estaba desierta. Nos dirigimos al puerto de La Escala. Los carabineros se negaron a darnos aceite sin una orden de Figueras. Salió un emisario para Figueras. Había amanecido ya. Apareció la aviación italiana. La mayoría buscó refugio entre las quiebras de las rocas. Machado y su madre y algunas personas más se quedaron en la ambulancia. En la rada había anclado un barquichuelo de vapor. Los aviones volaron muy bajo sin bombardear."⁽²⁸⁷⁾

"Pudimos, en fin, reemprender la marcha y atravesar la amplia y frondosa vega del Alto Ampurdán -Armentera, San Pedro Pescador, Castelló de Ampurias...-. A la derecha y al fondo resplandecía la mole blanca del Canigó. Al pie de la cordillera blanqueaba la ciudad y el castillo de Figueras. A la derecha la línea azul de la bahía de Rosas. Cielo y mar eran de un azul impecable. El Ampurdán magnífico. Varias escuadrillas de aviones cruzaron en vuelo bajo. En el interior de la ambulancia alguien repartió unos pocos huevos duros."⁽²⁸⁸⁾

"A través de viñedos y olivares emprendimos las vueltas de

la carretera de Cadaqués, hacia los collados de Perafita, entre las olorosas montañas de Paní y San Pedro de Roda. En lo alto se divisaban tres mares. A occidente el amplio semicírculo dorado de la bahía de Rosas, linde del Ampurdán y entonces de España toda. A oriente los acantilados recortados en múltiples radas, calas y puntas del cabo de Creus —la punta oriental de España. Al norte las bahías de Llansá y Puerto Selva, el cabo Cervera, la punta de Bigarra, el golfo de Lyon... Francia. El espectáculo era soberbio. La soledad y la tristeza inmensas. A medida que nos acercábamos a la frontera los ojos se humedecían. Algunos lloraban."⁽²⁸⁹⁾

"Puerto de la Selva, el bello pueblo blanquísimo, ennegrecido y derrumbado por las bombas se confundía con los roquedales de la costa. Al pasar por Llansá las campanas tocaban alarma. Las mujeres y los niños buscaban refugio en las cavernas y en las torrenteras. Había en la carretera grupos de soldados armados. Aparecieron los aviones. Un pequeño grupo de soldados detuvo las ambulancias. Pretendían subir para pasar la frontera. Les mostramos el interior atestado y les explicamos la calidad de las personas que iban en ellas. Saludaron respetuosamente y nos abrieron paso."⁽²⁹⁰⁾

"Hacia las cuatro de la tarde —seguimos en el jueves 26— llegamos a Port Bou. Los conductores de las ambulancias tenían orden de dejarnos allí. No la obedecieron. Siguieron el camino empinado de la frontera y colocaron las tres ambulancias en la cola de carruajes de todas clases que esperaban poderla atravesar. Nos apeamos rendidos de fatiga y de sueño. Llevábamos

tres días sin dormir y sin apenas comer." ⁽²⁹¹⁾

Así fue atardeciendo aquel jueves 26 de enero: "Nos hallábamos en un camino estrecho entre el mar y la cresta de la montaña. A nuestros pies entre los acantilados cortados a pico el azul profundo de la cala. Sobre nosotros las altas cimas desnudas. A lo lejos el amplio panorama de las cresterías iba a morir en la punta afilada del cabo de Creus. Empezó a soplar viento. El cielo se cubría. Caía la tarde. El paisaje se cubrió de grises, violetas, malvas... Con frecuencia había hablado a don Antonio de aquel rincón de Cataluña y habíamos hecho mil proyectos para visitarlo. Don Antonio lo contemplaba con tristeza. De pronto se volvió a mí y me dijo: «¡Verdaderamente esto es muy bello!»" ⁽²⁹²⁾

"Sobre la fatiga y el sueño y el hambre y la sed empezamos a sentir frío. Pasaban las horas y nada cambiaba. En el fondo del barranco las casas y la rada de Port Bou se iban perdiendo en la oscuridad. Se levantó viento de Levante. Comenzó a llover." ⁽²⁹³⁾

"En esto los chóferes de las ambulancias recibieron órdenes de llevarnos a Port Bou para instalarnos allí y volver a Gerona para evacuar heridos. Tuvieron miedo y se negaron a cumplirla. De pronto se volvieron a nosotros y con palabras desmesuradas nos ordenaron abandonar inmediatamente las ambulancias bajo amenaza de pegarles fuego y excitar contra nosotros a la pobre gente que acampaba en las cuentas y los tomillares. Iban armados. La carretera y el monte estaban llenos de gente que esperaba el permiso para entrar en Francia. Hambrientos, fatigados, andrajosos, llenos de angustia y de ira, llevaban allí largas

horas, tras largas y penosas caminatas, detenidos por el cordón de soldados senegaleses. Habrían de esperar allí toda la noche bajo la lluvia. No sabían si al día siguiente podrían entrar. Mientras tanto llegaban rumores angustiosos. «Los italianos habían desembarcado en Rosas.» «Las tropas invasoras habían entrado en Figueras arrasada por la aviación...»⁽²⁹⁴⁾

"Intentamos convencer a aquellos pobres energúmenos alegando la calidad y la condición de algunas de las personas de las caravana —don Antonio, ancianos, mujeres, niños...—. Uno de ellos, el que parecía llevar la dirección, se volvió a nosotros y señalando con el dedo un ojo nos dijo: «Ustedes no se habían dado cuenta de que les acompaña un tuerto.»"⁽²⁹⁵⁾

"Nos vimos precisados a bandonar las ambulancias. Llovía intensamente. Nos separaban de la frontera unos seiscientos metros. El tuerto nos despidió murmurando entre dientes: «Mis hijos han pasado frío. Que lo pasen ahora los de los demás...» Se quedaron con el resto de nuestros equipajes."⁽²⁹⁶⁾

Así pues, bajo el frío y la lluvia tuvieron que recorrer a pie los seiscientos metros que les separaban de la frontera. "Don Antonio se apoyaba en el brazo de su hermano. Su anciana madre en el de la mujer de éste. Cuarenta personas de todas las edades seguían a pie. La lluvia nos azotaba la cara y calaba nuestros vestidos. La gente nos veía pasar con ojos adormecidos. En la oscuridad de la noche tropezábamos y nos perdíamos entre camiones y carros, corderos y asnos y hombres y mujeres y niños y heridos. De vez en cuando las fogatas de la cuneta que la lluvia apagaba revivían de pronto e iluminaban las siluetas. Los espectros más

delirantes de Goya tomaban cuerpo."⁽²⁹⁷⁾

"Agotados, en el límite de la resistencia física, llegamos a la cadena. No sabíamos si la podríamos pasar o si nos sería preciso pasar la noche bajo la lluvia. Unos senegaleses enormes nos cerraron el paso."⁽²⁹⁸⁾

"No teníamos pasaportes. No teníamos dinero. Por fortuna una de las personas de la caravana tenía una invitación para dar unas conferencias en la Sorbona. Después de muchas idas y venidas el comisario francés encargado de la línea se percató de la calidad de las personas y bajo la fe de aquel documento nos dejó pasar."⁽²⁹⁹⁾ Sabemos por la carta que el propio Joaquim Xirau había escrito a Azaña que la persona de la caravana que tenía la invitación para ir a la Sorbona era él mismo, Joaquim Xirau. Aquí, como en el texto citado más arriba, la discreción de Joaquim Xirau le impide desvelar que el sujeto protagonista era él mismo.

Gracias a esa invitación, Antonio Machado y su familia, junto a Joaquim Xirau y la suya pudieron entrar en Francia en aquel atardecer del jueves 26 de enero. Aquel día fue, pues, el último que Joaquim Xirau pisó el suelo de su España natal.

"La madre de Machado –continúa Joaquim Xirau– llegó empapada en agua. Entró en la caseta de los gendarmes y se sentó al lado de la estufa. Con el pelo blanquísimo chorreante y la cara mojada su perfil correcto y delicado se destacaba con belleza singular. Tenía 97 años. No había estado nunca enferma. Ahora no sabía lo que le pasaba."⁽³⁰⁰⁾

"En la casa de los gendarmes nos dieron a todos un pedazo

de queso y una gran rebanada de pan blanco y esponjoso. Nunca habíamos hallado nada tan sabroso como aquel pedazo de pan que nos ofrecía la hospitalidad francesa."⁽³⁰¹⁾

"En la habitación contigua un herido de guerra estaba agonizando."⁽³⁰²⁾

A continuación nos relata Joaquim Xirau cómo fueron trasladados a la estación de Cervera y cómo pasaron allí aquella noche del jueves 26 al viernes 27. "Tras una larga espera unos autocares nos llevaron a la estación de Cervera. Algunos de los compañeros que llevaban pasaportes y dinero habían desaparecido ya. Los andenes de la estación estaban llenos a rebosar de refugiados españoles sentados y tendidos en el suelo entre sacos y bultos de todas clases y rincones de basura. El dueño del restaurant se negó a darnos comida a pesar de todas las explicaciones, si no teníamos dinero contante y sonante. Un francés desconocido nos ofreció unos francos. Pedimos unas raciones y nos las repartimos. Don Antonio apenas quería comer. Decía que no lo necesitaba. Estaba silencioso. Se le veía emocionadísimo. No pronunciaba una sola queja."⁽³⁰³⁾

"En Cervera la policía recorría las calles y recogía a los españoles indocumentados para llevarlos a los campos de concentración. No era posible salir de la estación. En el hotel no había habitación alguna. Llegada la noche el jefe de la estación nos permitió entrar en un vagón de refugiados. El ruido de la lluvia que continuaba cayendo en abundancia nos hizo apreciar todo el valor de aquel refugio mínimo."⁽³⁰⁴⁾

"La anciana se sentó entre don Antonio y otra persona de

nuestra compañía. Había perdido la noción de lo que le pasaba. Hablaba con la persona que tenía a su lado pensando que era su hijo. Le hablaba suavemente como a un niño. Se quitaba sus vestidos de lana para abrirla y la acariciaba."⁽³⁰⁵⁾

Por último Joaquim Xirau nos refiere lo que sucedió el viernes 27 de enero de 1939, día en que vio por última vez a su querido amigo Antonio Machado. "A las seis de la mañana el tren había de partir con los refugiados para repartirlos por los campos de concentración. Machado y los que le acompañábamos hubimos de instalarnos en la sala del restaurant de la estación. Machado sufría intensamente por su madre que, medio atontada, no cesaba de decirnos: «Hemos de ir a saludar a estos señores que han tenido la bondad de invitarnos.» Con esta idea se escapaba a cada momento del restaurant. Una vez se escapó y se perdió por los andenes en medio de la multitud. Conseguimos hallarla y calmar la exasperación de don Antonio. Éste le riñó con dulzura y ya no se movió más de su lado."⁽³⁰⁶⁾

"Las horas pasaban lentas. En la excitación del momento una de las personas que nos acompañaban dijo: «Después de todo en nuestra desgracia hay una cierta liberación. Ahora seremos libres de escoger nuestro camino.» Don Antonio contestó: «Lo que importa no es comenzar un camino sino seguirlo y continuarlo.»"⁽³⁰⁷⁾

"A mediodía el ministro don José Giral vino casualmente al restaurant para comer. Fui a saludarlo y le expliqué la situación de don Antonio. Nos dio 300 francos. Con esto y algún dinero que me mandaron telegráficamente unos amigos de la Sorbona pudimos comer y emprender el viaje. Don Antonio se quedó con su familia

en Colliure donde parecía que le habían hallado acomodo. Nosotros seguimos para Perpignan y luego para París. Desde la ventanilla del tren le vi por última vez en el andén de la estación de Colliure, siempre del brazo de su hermano, camino del pueblo... Pocos días después don Antonio moría. Su anciana madre no tardó en seguirle."⁽³⁰⁸⁾

"En el momento en que la España que amaba se hundía el gran poeta nos dejó. «Sólo sabemos que se nos fue por una senda clara.»"⁽³⁰⁹⁾

Aquí comenzaba Joaquim Xirau a caminar por otra senda: la senda de su exilio. Dejó su España, su Cataluña natal, dejó las tierras que tanto amaba para ya no regresar nunca más a ellas.

Como podemos comprobar, este artículo de Joaquim Xirau tiene un valor excepcional. Escrito en Marzo de 1939, poco después de ocurridos los hechos narrados, Joaquim Xirau nos hace un relato lleno de una plasticidad, de un colorido y de una viveza insuperables. Sin duda Joaquim Xirau volcó en este escrito lo más profundo de sus sentimientos.

Era necesario que nos detuviéramos en este bello artículo. Hemos transcrito largos párrafos del mismo por su carácter excepcionalmente revelador del talante más profundo de Joaquim Xirau. En esta excelente prosa, Joaquim Xirau evoca su apasionado amor por su tierra. "Don Antonio lo contemplaba con tristeza —nos decía Joaquim Xirau—. De pronto se volvió hacia mí y me dijo: «¡Verdaderamente esto es muy bello!»"⁽³¹⁰⁾ A esta tierra que tanto amaba la tuvo que dejar desgarradoramente: "A medida que nos acercábamos a la frontera —recordaba Joaquim Xirau— los ojos

se humedecían. Algunos lloraban."⁽³¹¹⁾

Joaquim Xirau nos deja patente en este escrito cuál era su actitud ante la vida. En esencia, nos refleja su propio compromiso con sus convicciones: también en los momentos más difíciles la vida hay que consagrala a un ideal, aunque esto nos lleve a perder la propia vida. Porque *la vida sólo adquiere sentido cuando está consagrada a un ideal: «Quien a costa de su alma conserva la vida, la perderá y quien perdiere su vida por amor mío, la volverá a hallar.»*⁽³¹²⁾

1.6 EL EXILIO MEXICANO: 1939—1946

1.6.1 DE PARIS A MEXICO.

Como ya vimos, tras los avatares de la salida de España, Joaquim Xirau llegó a París. Allí Joaquim Xirau "reçut à la Sorbonne —nos dice Reine Guy— et à l'Ecole des Hautes Etudes un chaud accueil de la part de Léon Robin, Emile Bréhier, Paul Vignaux, Olivier Lacombe, Jacques Maritain, et où il donna quelques cours."⁽³¹³⁾ Como nos dice Reine Guy, pasará algún tiempo en París donde impartirá algunos cursos y conferencias, entre ellas *El Humanismo y la deshumanización del arte*. Pasará algunos meses en Cambridge y Liverpool, impartiendo también algunos cursos y conferencias. Y será en Agosto cuando marche para México, lugar donde fijará ya su residencia definitiva.

A México llegó Joaquim Xirau el cinco de Agosto de 1939 invitado por *La Casa de España en México* (que posteriormente pasaría a denominarse *El Colegio de México*). Desde el momento de su llegada figuró como miembro distinguido de dicha institución. Muy pronto Joaquim Xirau se convierte en profesor de la U.N.A.M. y del Liceo Franco-Mexicano.

Desde entonces repartió su tiempo entre la docencia, dentro y fuera de la Universidad, y la producción escrita. Como veremos a continuación, estos casi siete años de vida mexicana fueron para Joaquim Xirau de una fecundidad extraordinaria. Desgraciadamente el 10 de abril de 1946, es decir antes de

cumplir sus 51 años, Joaquim Xirau murió prematuramente en la ciudad de México víctima de un desafortunado accidente de circulación urbana.

Estamos, por lo tanto, ante la última etapa de la vida de nuestro filósofo catalán. Y es en estos años cuando Joaquim Xirau escribe sus mejores obras. Si bien hay una clara continuidad con las obras escritas en España, es ahora cuando Joaquim Xirau va madurar ya definitivamente. A pesar de todas las preocupaciones con las que cualquier español exiliado lógicamente viviría en aquellos momentos, esta etapa de Joaquim Xirau se caracteriza por ser de una intensísima actividad.

Esta etapa es para Joaquim Xirau, como para el resto de los españoles que vivieron en las circunstancias del exilio, una etapa *extraña*. Por una parte, llena de *dolor*. El derrumbamiento de lo logrado en los mejores años de la República por la guerra civil, se hace ya plenamente realidad. Al dolor de esto se añade el dolor de haber tenido que abandonar la tierra que tanto amaba, dejando en ella tantos y tantos seres queridos.

Pero, por otra parte, es una etapa vivida con una cierta *esperanza*: los hombres exiliados tenían la esperanza de que con la victoria de los aliados en la II Guerra Mundial cambiara el panorama político de España. Joaquim Xirau no tuvo tiempo para vivir el desenlace de todos los episodios históricos que después ocurrirían.

Esta etapa, que va desde la salida de España en Enero de 1939 hasta su muerte en México, en abril de 1946 tiene un denominador común que la caracteriza: *la lejanía de su tierra*.

España queda atrás, su tierra natal tan profundamente querida, queda en la lontananza.

Pero esa extraña lejanía se convertiría rápidamente en una peculiar cercanía. En México Joaquim Xirau encontró un nuevo horizonte: pero este nuevo horizonte no era sino una *prolongación de su tierra*. El contacto con México servirá de acicate, como ya vimos que nos decía el propio Joaquim Xirau, para profundizar en las raíces que constituyen nuestra tradición. Y el contacto con México fue también ocasión para descubrir en toda su profundidad que la América española es también parte constituyente de esa tradición común. Sin duda, no le hubieran sonado extrañas a Joaquim Xirau las palabras de José Gaos, escritas en diciembre de 1949: "[...] los españoles hicimos un nuevo descubrimiento de América. «Sabíamos» de la América española, pero qué diferente es «vivir» su vastedad y diversidad en el presente, su profundidad y complejidad por el pasado y a una su juventud, su fermentar de formación, y por las tres cosas su plétora de posibilidades de futuro. [...] Por fortuna —continúa diciendo José Gaos—, lo que hay de español en esta América nos ha permitido conciliar la reivindicación de los valores españoles y la fidelidad a ellos con la adhesión a los americanos."⁽³¹⁴⁾ De hecho, con un término que acuñó el propio José Gaos, los «refugiados» españoles en México no tenían condición de «desterrados», sino de «*transterrados*».

Pero no sólo esto. Es que los españoles que tuvieron la suerte de ir a México encontraron en esa tierra una auténtica casa. "La hospitalidad dada por México a los españoles —dice más

adelante José Gaos— ha sido excepcional. Por la cantidad y por la calidad. Ningún otro país, ni siquiera de los que podían haberse sentido movidos por las mismas razones ideales y las mismas posibilidades materiales, acogió tantos republicanos españoles, ni dio a tantos facilidades para crearse una nueva vida en condiciones tan iguales a las de los propios nacionales."⁽³¹⁵⁾

Por todo ello, si quisiéramos denominar esta etapa de la vida de Joaquim Xirau, podríamos decir que fue la *etapa mexicana*. Con esta denominación, «*etapa mexicana*», queremos, pues, englobar los aspectos antes señalados: el dolor y la esperanza, la lejanía y la cercanía, todos ellos a un mismo tiempo.

Desde el punto de vista de sus *reflexiones filosóficas*, esta etapa tiene para Joaquim Xirau una *inspiración* muy concreta: la necesidad que tiene la civilización occidental de un *pensamiento salvador*. Joaquim Xirau parte en su reflexión de la situación de enorme gravedad que vive la humanidad. En estos años parece que la civilización se hunde. Los hechos que asolan Europa son demoledores. Por ello, nos dice en la Introducción de su libro *Lo fugaz y lo eterno*: "Es preciso escribir una nueva *Ciudad de Dios* y pensar y construir un cosmos que discipline y ordene el caos de la vitalidad actual. Sólo esta tarea es digna de una filosofía merecedora de tal nombre."⁽³¹⁶⁾ Más adelante continúa diciéndonos: "No quisiera que las palabras puestas al frente de estas breves notas aparecieran como un gesto excesivo y enfático. Me importa, sí, advertir, que cuanto pienso, digo y escribo, se halla al servicio de aquella alta ambición. Escribir en otra

forma, en los momentos que atravesamos, me parece una frivolidad imperdonable." (³¹⁷)

Desgraciadamente Joaquim Xirau nos dejó en el momento más fecundo de su vida y su pesamiento. Como han escrito sus discípulos de los años de docencia en Barcelona, José M^a Calsamiglia y Jordi Maragall, en su artículo conjunto «Semblanza de Joaquín Xirau»: "Su muerte accidentada no truncó solamente las posibilidades de una exposición cada vez más rigurosa de la última fase de su pensamiento, sino que quebró la realidad misma de una integración vida-pensamiento, que maduraba lentamente como maduran todas las obras grandes y bellas." (³¹⁸)

Veremos, en primer lugar, los aspectos más destacables de su labor docente en esta etapa. A continuación analizaremos su producción escrita. En esta etapa Joaquim Xirau escribió siete libros y más de veinte artículos, muchos de ellos de una considerable longitud.

Los libros que escribió son: *Amor y mundo* (publicado en México por El Colegio de México en 1940); *La filosofía de Husserl* (publicado en Buenos Aires por la editorial Losada en 1941); *Lo fugaz y lo eterno* (publicado en México por la U.N.A.M. en 1942); *Vida, pensamiento y obra de Bergson* (publicado en México por la editorial Leyenda en 1943); *El pensamiento de Juan Luis Vives* (publicado en Buenos Aires por la editorial Losada en 1944); *Manuel B. Cossío y la educación en España* (publicado en México por El Colegio de México en 1945); y por último, *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística* (publicado en México por la editorial Orión en 1946).

En cuanto a los artículos, Joaquim Xirau colaboró con numerosas revistas de México y del extranjero: *Revista dels Catalans d'America* (México); *Revista Nacional de Cultura* (Caracas); *Educación y cultura* (México); *Romance* (México); *Letras de México* (México); *Cuadernos Americanos* (México); *Tierra Nueva* (México); *Cursos y Conferencias* (Buenos Aires); *Asomante* (México); *Philosophy and Phenomenological Research* (Nueva York).

A la hora de analizar su obra escrita lo haremos en tres partes, que corresponden a las tres direcciones que tomó en sus publicaciones. Estas fueron las siguientes: en primer lugar, realizó una serie de estudios monográficos sobre distintos pensadores; en segundo lugar, y como ya hemos visto, llevó a cabo una serie de investigaciones y reflexiones sobre el problema hispánico; y, en tercer lugar, en diferentes trabajos desarrolló su propio pensamiento filosófico. Obviamente en la mayoría de los escritos existen intersecciones de los tres grandes grupos de temas que hemos apuntado. El criterio que nos llevará a incluir una obra en un grupo u otro será el mayor o menor predominio de uno de los temas en dicha obra.

Antes de seguir, debemos recordar que en esta etapa Joaquim Xirau continuó su labor traductora. Tradujo *Paideia* (el primer tomo) de Werner Jaeger, publicado México en 1940; asimismo tradujo *Modalidades del pensamiento* de A. N. Whitehead, publicado en Buenos Aires en 1940.

De la calidad de Joaquim Xirau como traductor nos habla el propio Werner Jaeger en el Prólogo a la primera edición en español de su *Paideia*: "El traductor, profesor Joaquín Xirau,

antiguo decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona y hoy miembro de El Colegio de México, es hombre conocido en el mundo académico por sus obras filosóficas [...]. He encontrado en él un intérprete que no se limitó a traducir palabras, sino que ha movilizado ideas de mi libro, y me complace disponer de esta oportunidad para rendir tributo a la calidad de su trabajo."⁽³¹⁹⁾

La traducción del libro de Whitehead obedece a la gran estima que Joaquim Xirau tenía que sentir por el pensamiento del filósofo británico. En el capítulo cuarto nos referiremos con más detenimiento a la huella de Whitehead en las reflexiones de Joaquim Xirau.

Veamos, pues, a continuación, los aspectos más sobresalientes de la actividad de Joaquim Xirau como profesor y como escritor en esta etapa de su vida.

1.6.2 SU LABOR DOCENTE.

Como veíamos antes, Joaquim Xirau fue profesor en el Liceo Franco-Mexicano y en la Facultad de Filosofía y Letras. En ambas instituciones retomó su labor como profesor que antes había ejercido en la Universidad de Barcelona. Junto a la labor docente desarrollada en estas instituciones, hay que añadir que Joaquim Xirau también impartió diferentes cursos en otros lugares. Así, por ejemplo, Juan Hernández Luna, uno de sus discípulos de México, nos cuenta que Joaquim Xirau impartió breves cursillos en "la Universidad Michoacana sobre «El Amor» (1940), «La Universidad y la Vida Moderna» (1941) y «España y América»

(1941); en la Universidad de Guadalajara sobre «El hombre actual» (1940); y en El Colegio de Estudios Superiores de Guanajuato sobre «La conciencia amorosa» (1941)."⁽³²⁰⁾

En México, como antes en España, Joaquim Xirau puso toda su dedicación en sus alumnos, con los que siempre tuvo una relación que iba más allá del aula. Sus alumnos nos han dejado constancia de todo esto en los entrañables recuerdos de su maestro.

"Profesó –nos dice el propio Juan Hernández Luna– en la Facultad de Filosofía y Letras, bajo el rubro de *El Mundo del Hombre de Occidente*, una serie de estudios sistemáticos sobre Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Bacon, Descartes, Spinoza, Kant, Bergson y Husserl."⁽³²¹⁾

"Su cátedra de *El Mundo del Hombre de Occidente* –sigue rememorando Hernández Luna–, en el salón 10 del viejo Mascarones, será siempre recuerdo vivo para los que tuvimos la fortuna de escucharlo varios años."⁽³²²⁾

Al igual que en su etapa barcelonesa, Joaquim Xirau abrió las puertas de su casa a sus alumnos. Así lo recuerda Hernández Luna: "Su domicilio, fue desde 1940 una prolongación de su cátedra. Allí acudían estudiantes y amigos a plantearle dudas o a pedirle alguna sugestión."⁽³²³⁾

Manuel Durán, otro de sus alumnos en México, recuerda el día cuando vio a Joaquim Xirau por vez primera. Él era alumno del Liceo Franco-Mexicano y era un día de 1943. Joaquim Xirau fue presentado a los alumnos por el director Liceo. Tras la presentación, la clase comenzó. "A los cinco minutos –recuerda Manuel Durán– nos habíamos olvidado de todo. Sólo existía ante

nosotros una mirada grave y brillante, una voz seria, intensa, que nos hablaba de los griegos, del hombre, de las cosas, del destino, en un francés impecable."⁽³²⁴⁾

Manuel Durán volvería a encontrar a su profesor de Filosofía del Liceo, ahora como profesor de Filosofía en la Universidad. "Más tarde, ya en la Universidad —nos dice más adelante Manuel Durán—, volví a tomar cursos con don Joaquín. Su método era a la vez sencillo y sorprendente, y no variaba mucho, aunque los temas de que trataba en sus cursos universitarios fuesen, necesariamente, más especializados que los que exponía en el último año de bachillerato. No se trataba, en rigor, de un método didáctico, sino de una combinación de varios: el diálogo socrático, la reflexión sobre los textos, la «traducción» de los problemas tradicionales del pasado a situaciones modernas, daban a sus clases variedad y animación. Y, además, la corriente de simpatía, de contacto humano, que se establecía entre él y sus alumnos hacía que en rigor se borrara la línea que separa la hora de clase de la vida común y corriente: llegábamos antes de la hora, porque queríamos hacerlo, para charlar un rato más; nos íbamos después de la clase a su casa o a un café para seguir escuchando y conversando; los temas filosóficos se fundían y entrecruzaban con otros, prestándoles su profundidad y tiñéndose a su vez de actualidad, de importancia inmediata. Todos los alumnos, en mayor o menor grado, quedábamos «atrapados», «contagiados», por el virus de la filosofía. Teníamos la clara impresión de que don Joaquín estaba cerca de un gran descubrimiento filosófico cuando una muerte absurda, en un

accidente callejero, puso fin a su vida. Nuestra admiración y nuestra gratitud siguen vivas veinte años después de aquella fecha, y durarán lo que duremos nosotros."⁽³²⁵⁾

Esta larga cita de uno de los alumnos que Joaquim Xirau tuvo en su etapa mexicana nos ilustra acerca del talante del filósofo catalán. Entregó en México, como antes lo había hecho en su tierra natal, todo su esfuerzo por inocular en los corazones de los jóvenes el valor de la Filosofía. No sólo el valor de la Filosofía, sino algo más importante aún: su necesidad ineludible.

Esa impresión de Manuel Durán, de que su maestro Joaquim Xirau «estaba cerca de un gran descubrimiento filosófico» es compartida por otros alumnos suyos. Así nos dice William D. Johnson, en su artículo «Método y fines de la filosofía de Joaquín Xirau»: "El autor, así como los demás que formamos parte del seminario del Dr. Xirau, sabemos y nos acordamos de que constantemente teníamos la impresión de estar al borde de un gran descubrimiento, de algo inefable y último que se cernía un poco más allá de nuestro alcance y que, sin embargo, nos llamaba y al llamarnos, nos orientaba."⁽³²⁶⁾

William D. Johnson termina así su artículo: "Sabemos también que en lo ya hecho y consignado, de su espíritu a nuestra letra, perdura un profundo eco de verdad y de amor, tan grande que el recuerdo de la una y de la otra permanecerá con nosotros todos los días de nuestras vidas."⁽³²⁷⁾

Como vemos, Joaquim Xirau dejó en sus alumnos de México esa huella de admiración y gratitud, la misma que había dejado en su paso por la Univesidad de Barcelona. Esto es resaltado por José

Luis Abellán: "El entusiasmo -nos dice José Luis Abellán- que Xirau ponía en sus clases y en el contacto con sus alumnos es algo de lo que todos los que han tenido el privilegio de recibir sus enseñanzas guardan un recuerdo inolvidable."⁽³²⁸⁾

1.6.3 ESCRITOS MONOGRAFICOS.

En este epígrafe nos vamos a referir a los trabajos que dedicó a Husserl y la fenomenología (incluyendo un escrito sobre Max Scheler y otro sobre Heidegger) y a Bergson. También haremos referencia al artículo que escribió sobre Diderot. Aunque también escribió trabajos monográficos sobre Ramón Lull, Juan Luis Vives, Julián Sanz del Río y Manuel B. Cossío, no los incluimos en este epígrafe, ya que todos ellos tienen en común el pertenecer a la reflexión general sobre el problema hispánico, el cual lo abordaremos en el próximo epígrafe.

En cuanto a Husserl y a la fenomenología Joaquim Xirau escribió en esta etapa un libro, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, y dos artículos, «La filosofía de Husserl» y «La fenomenología: Husserl, Max Scheler, Heidegger», aunque éste último, en realidad, se compone de tres partes, publicadas en tres días distintos y dedicadas a cada uno de los tres pensadores mencionados.

En «La filosofía de Husserl» retoma Joaquim Xirau de nuevo la figura de Husserl. Escrito en París en Junio de 1939, este artículo se publicó en la *Revista Nacional de Cultura* (Caracas-Venezuela). Está escrito, como lo indica el propio Joaquim Xirau en el subtítulo del artículo con ocasión del aniversario de la

muerte del filósofo alemán. Este artículo es en gran medida un transposición al castellano de su artículo «Husserl» de 1938. Tomando pie en lo que ya había expuesto en dicho artículo, Joaquim Xirau hace una considerable ampliación en la exposición de los conceptos de la filosofía de Husserl. Asimismo hace una indicación bibliográfica de las publicaciones más importantes del filósofo alemán.

«La fenomenología: Husserl, Scheler, Heidegger» apareció en tres partes: «La fenomenología (I): Husserl»; «La fenomenología (II): Max Scheler»; y «La fenomenología (III): Heidegger». Aparecieron respectivamente en junio de 1940, en agosto de 1940 y en enero de 1941, en la revista *Romance*. En la primera parte plantea los aspectos más importantes del pensamiento de Husserl. En la segunda entrega expone la crítica que Max Scheler realiza a la fenomenología husserliana. Por último, en la tercera parte expone la crítica que Heidegger hace a Husserl y Max Scheler. Sólo cuando veamos el desarrollo del pensamiento de Joaquim Xirau en profundidad podremos apreciar la importancia del contenido de la serie de estos tres artículos dedicados a la fenomenología.

La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología, es el último escrito que dedicará Joaquim Xirau a exponer la fenomenología de Husserl. Es un libro extenso en el que aborda en profundidad el pensamiento del filósofo alemán. "[...] hemos intentado —nos dice Joaquim Xirau en el Prefacio— dar unidad a la evolución de sus pensamientos a la luz de lo que el propio Husserl consideraba como definitivo en los últimos años de su vida. A partir de ello hemos considerado aquella evolución

como la de un germen en proceso de maduración, prescindiendo de las contradicciones internas y de las rectificaciones que aquel proceso ha llevado consigo y procurando más bien atenuar las dificultades de una comprensión unitaria que acentuarlas y discutir las." (³²⁹)

El libro consta de siete capítulos. El primero, «La situación histórica», está dedicado a hacer una exposición histórica, en la que nos hace ver cómo Husserl se enfrenta al positivismo reinante en el siglo XIX. En el capítulo segundo, «La infidelidad positivista», Joaquim Xirau expone el principio básico de la fenomenología husserliana: *atenerse a lo dado*, cosa que no cumple el positivismo, a pesar de anunciarlo como método a seguir. En el capítulo tercero, «La teoría de la verdad», hace una exposición de la teoría de la verdad de Husserl, en la línea ya expuesta en *El sentido de la verdad*. En el capítulo cuarto, «Formas y esencias», expone la teoría de los universales en clave husserliana, así como los aspectos fundamentales de su ontología. En el capítulo quinto, «La conciencia», expone detalladamente la doctrina de Husserl de la intencionalidad. El capítulo sexto, «La fenomenología pura», lo dedica Joaquim Xirau a exponer los conceptos de reducción y reflexión, para explicar seguidamente la constitución de la conciencia transcendental. Por último, en el capítulo séptimo, «La intersubjetividad monadológica», nos expone la teoría de la intersubjetividad y la percepción del otro según la fenomenología husserliana.

En este libro, como en todos los escritos de esta etapa, Joaquim Xirau expone ya con plena madurez el pensamiento de

Husserl, oponiéndose a ciertos aspectos de su pensamiento.

Henri Bergson fue otro pensador al que Joaquim Xirau admiró profundamente, y del que extrajo importantes enseñanzas. A él dedicó un artículo en el libro colectivo *Homenaje a Bergson*, publicado en Buenos Aires en 1941. El artículo de Joaquim Xirau lleva por título «La Plenitud Orgánica». En 1943 se publicó en México el libro *Vida, pensamiento y obra de Bergson*. En dicho libro Joaquim Xirau hace una larga introducción a Bergson y presenta a continuación una selección de textos escogidos del filósofo francés. Dichos textos, como queda indicado en el libro, fueron traducidos por su hijo Ramón Xirau.

Como decimos, Joaquim Xirau valoró en un grado muy alto al filósofo francés. Podríamos escoger diferentes textos en los que Joaquim Xirau demuestra esta admiración por Bergson. Así nos decía, por ejemplo: "En el mes de Marzo de 1941 murió en Francia, a la edad de 82 años, Henri Bergson, el más famoso de los filósofos contemporáneos."⁽³³⁰⁾ Y es a Bergson al único filósofo contemporáneo que Joaquim Xirau comparó en importancia con Husserl. "Husserl es el fundador de la filosofía «fenomenológica», el movimiento más importante de la vida filosófica alemana en el último cuarto de siglo y uno de los más trascendentales del mundo —nos dice Joaquim Xirau en el año 1939 con motivo del aniversario de la muerte del filósofo alemán—. Para hallar una renovación de una importancia análoga —continúa Joaquim Xirau— habríamos de referirnos a la que promovió en Francia, casi en la misma época, Bergson."⁽³³¹⁾ Estas citas nos dan una idea de la importancia que la obra de Bergson tuvo en el

pensamiento de Joaquim Xirau. También será forzoso que nos refiramos al filósofo francés cuando veamos en profundidad el pensamiento de Joaquim Xirau.

Por último, por lo que respecta a este epígrafe, señalar que el artículo «Diderot resucitado» apareció el año 1940 en la revista *Letras de Méjico*. En este artículo Joaquim Xirau comenta la aparición de dos libros sobre el pensador francés, uno de Luppol y otro de Luc. Aprovechando el comentario a dichos libros, Joaquim Xirau hace una exposición del pensamiento de Diderot, así como de los aspectos más destacables de su vida.

1.6.4 SOBRE EL PROBLEMA DE LO HISPANICO.

Ya vimos en el apartado dedicado a las raíces históricas que Joaquim Xirau se preocupó profusamente del problema de lo hispánico. También ya fue apuntado que el contacto con la América española fue un acicate para desarrollar las investigaciones sobre este tema.

Del interés sobre este tema, ya antes de su llegada a México, nos habla el propio Joaquim Xirau: "Para acabar con la enojosa e inútil polémica sobre el valor de la filosofía peninsular -nos dice Joaquim Xirau en el Proemio a su libro dedicado a Ramón Lull- íbamos a emprender en la Universidad de Barcelona -con un grupo de jóvenes y distinguidos colaboradores-, el estudio monográfico, minucioso y objetivo, de las más destacadas personalidades del pensamiento hispano, con el objeto de incorporarlo, con sencillez, en la justa medida en que ello fuera preciso, en la evolución general de las doctrinas

filosóficas; [...] Cualquiera que hubiera sido el resultado de aquellas pesquisas, es evidente, que olvidar o situar en un lugar secundario personalidades tales como Lull, Sabunde, Vives o Suárez..., es renunciar a explicar una buena parte de los factores que intervienen y actúan con activa eficacia en el desarrollo de la civilización europea."⁽³³²⁾

Como sabemos, no sólo a la aportación española a la filosofía dedicó Joaquim Xirau importantes investigaciones, sino, en general, al problema de la esencia de la tradición hispánica. Ambos aspectos se entremezclan en sus libros y artículos que sobre este tema escribió.

Como ya vimos, Joaquim Xirau no llegó a escribir el libro que tenía proyectado en el que desarrollaría de forma sistemática el tema del humanismo español, pero nos dejó un volumen importante de investigaciones relacionadas con el mismo tema. Aparte de su importantísimo artículo «Humanismo español» (1942) en el que hace el planteamiento general sobre este tema, Joaquim Xirau dedicó diferentes trabajos a diversos autores españoles:

A *Juan Luis Vives* dedicó el libro *El pensamiento de Juan Luis Vives* (1944), así como los artículos «Luis Vives y el humanismo» (1940); y, «La filosofía de Luis Vives» (1942).

A *Ramón Lull* dedicó el libro *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística* (1946), así como los artículos «El doctor iluminado» (1945); y, «Ramón Lull y la utopía española» (1945).

A *Julián Sanz del Río* dedicó el artículo «Julián Sanz del Río y el krausismo» (1944).

A *Cossío*, dedicó el libro *Manuel B. Cossío y la educación*

en España (1945).

Al tratar a cada uno de los autores, lógicamente, se hace referencia a los demás, así como al problema general de la tradición hispánica.

No vamos a comentar estos escritos, ya que las ideas y tesis de fondo vertidas en los mismos ya las hemos expuesto, especialmente en el apartado «Las raíces históricas». Sólo hacer una especial mención a los escritos dedicados a Ramón Lull, ya que el pensador mallorquín tuvo una gran influencia en el pensamiento de Joaquim Xirau. En concreto, como veremos, la mística tuvo mucha importancia en las reflexiones de Joaquim Xirau. Y uno de los autores que fueron una especial fuente de inspiración para Joaquim Xirau fue precisamente Ramón Lull. Sobre este aspecto de la mística nos referiremos con cierto detenimiento en el capítulo cuarto.

1.6.5 SU PENSAMIENTO FILOSOFICO.

Los escritos filosóficos de esta etapa, como ya lo hemos indicado, son de capital importancia para adentrarse en el pensamiento filosófico de Joaquim Xirau. Estamos ya en la plena madurez de nuestro filósofo catalán. Obviamente lo que veremos a continuación es solamente una sucinta presentación de los planteamientos de dichos escritos.

Amor y mundo (1940) es la obra más conocida de Joaquim Xirau. En ella expresa una parte fundamental de su pensamiento. A la altura de estos años ya ha llegado a tener una filosofía propia, en la que la columna vertebral es el amor. La actividad

amorosa es fundamental para entender toda nuestra vida, nos dirá Joaquim Xirau. Y en este libro, *Amor y mundo*, Joaquim Xirau tratará de "establecer –nos dice el propio Joaquim Xirau en el Prefacio del libro– la función de la actividad amorosa en la percepción, el conocimiento y la estimación de las personas y las cosas que nos circundan, en la organización del mundo en que vivimos y en la orientación de la realidad y la vida."⁽³³³⁾ Para ello, dedica en primer lugar, los capítulos I y II a adentrarse en el concepto de amor pagano y de amor cristiano respectivamente. En los capítulos III y IV trata de la noción del amor desde el racionalismo hasta el naturalismo y la ciencia positiva. En el capítulo V expone Joaquim Xirau lo que define esencialmente la *conciencia amorosa* desde su propia perspectiva. Por último, los capítulos VI y VII están dedicados a extraer consecuencias de esta noción de conciencia amorosa (la jerarquía de los valores, la dialéctica amorosa, la intimidad personal, la moral sexual, la pedagogía, etc.). Como ya indicábamos anteriormente, los desarrollos que hace en este libro son una continuación de lo planteado en el libro *L'Amor i la percepció dels valors* y en el artículo «Charitas».

En una serie de artículos trata de diversos aspectos desarrollados más profundamente en el libro *Amor y mundo*. Son los siguientes: «Notas sobre la vida interior» (1939); «Libertad y vocación» (1940); «Jerarquías y grados» (1940); «Fidelidad» (1940); «Los dos reinos» (1940).

El libro *Lo fugaz y lo eterno* es otra obra clave para entender el pensamiento de nuestro filósofo catalán. En ella

sigue buscando aquello que hay de *permanente* y que da sentido a la historia y a nuestras vidas. "[...] el problema fundamental de la filosofía y de la vida –nos dice Joaquim Xirau– es el problema de la relación entre lo fugaz y lo permanente, entre lo que pasa y transcurre y lo que persiste y se mantiene, entre la sensación y la idea, la apariencia y la realidad, la vitalidad y la cultura, la existencia y la esencia, el tiempo y la eternidad, el ser y el no ser..."⁽³³⁴⁾ Este es el problema que aborda en este libro. De lo que se trata es de integrar la historia en la eternidad: "La concepción histórica de la vida del espíritu no lleva necesariamente consigo –nos dice Joaquim Xirau más adelante– relativismo alguno. El hecho de que las cosas cambien no excluye la posibilidad de aprehenderlas en su configuración eterna."⁽³³⁵⁾

Joaquim Xirau escribió dos artículos que están en estrecha relación con los problemas aquí planteados y que, en definitiva tratan de plantear el problema del *ser* y el *tiempo*. Estos artículos son: «Being and objectivity» (1942) y «Time and its Dimensions» (1945). Ambos artículos publicados en la revista norteamericana *Philosophy and Phenomenological Research*. El segundo, traducido al castellano con el título «Las dimensiones del tiempo».

Al principio de «Being and objectivity» nos dice Joaquim Xirau: "These reflections are the result of a long period of meditation on this particular theme. It would be difficult to understand them without having in mind the problems to which the contact between the thought of Husserl and the criticisms

deriving from Vitalism and existencial philosophy have given rise."⁽³³⁶⁾ Efectivamente, estas importantísimas reflexiones que hace Joaquim Xirau en este artículo tratan de encontrar un camino para superar las dificultades en las que cayó la filosofía de Husserl, a través de la crítica que venía de la filosofía vitalista y existencial. Vimos que en la primera etapa Joaquim Xirau encontró en la filosofía de Husserl el camino de su filosofía. Con el tiempo el pensamiento de Husserl ha tenido una seria crítica que le ha venido de diferentes frentes. Pero las críticas que le vienen del vitalismo y existencialismo no hacen sino agravar el problema, porque, como nos dice Joaquim Xirau, "it seems evident to us that implicit in them is a new form of skepticism —metaphysical skepticism whose ontological roots go very deep."⁽³³⁷⁾

Joaquim Xirau, pues, se sitúa entre dos frentes. Por una parte, la filosofía de Husserl. Por otra parte, el vitalismo y existencialismo. La filosofía de Husserl tiene ciertas insuficiencias resaltadas por el vitalismo y existencialismo. Sin embargo, a pesar del valor de estas filosofías, vitalismo y existencialismo llevan al escepticismo. ¿Cómo superar las nuevas dificultades que presenta este nuevo modo de pensar representado por el vitalismo y el existencialismo? Este es el problema de fondo que Joaquim Xirau intenta abordar en «Being and objectivity» y más tarde en «Las dimensiones del tiempo».

Joaquim Xirau nos plantea, en definitiva, el magno problema de *lo temporal y lo eterno*. Aunque la fenomenología de Husserl parecía que había sido capaz de reconstruir el sentido del

«mundo», ahora se alza la amenaza del escepticismo que viene de la filosofía existencialista. Y éste, precisamente, será el intento global del pensamiento de Joaquim Xirau: *restituir el sentido al mundo, a la vida, a la historia.*

Dentro de este esfuerzo general se sitúa el artículo «El arte y la vida» (1942) donde oponiéndose a las ideas sobre la llamada «deshumanización del arte», intenta buscar un nuevo camino para que el arte vuelva a reintegrarse a la vida, para que el arte vuelva a tener sentido.

Por último, en el artículo «Poderío, magia, intelecto» (1944) retoma Joaquim Xirau el problema de *la conquista de la objetividad*. Para ello, nos muestra cuál ha sido la relación del hombre con la realidad. Y ve tres etapas fundamentales. En una primera etapa lo que prima es el *poderío*, es decir, la vitalidad pura, la fuerza bruta. En una segunda etapa, el hombre se enfrenta con la realidad a través de *la magia*, teniendo que *seducirla* para poder dominarla. Por último, en una tercera etapa el hombre ha conquistado la claridad del intelecto. El hombre ahora se enfrenta con la realidad dominándola, pero desde el *concepto*. Esta ha sido la gran *conquista de la objetividad*. Con esta conquista de la objetividad el hombre ha llegado a una concepción de la realidad y de nuestra relación con ella que obedece al conjunto de convicciones del llamado «sentido común». Como ya nos lo había mostrado Joaquim Xirau anteriormente, esta conquista no ha sido fácil. Y hemos de reparar en que el mantenernos en este nivel alcanzado *exige un esfuerzo*. El intelecto no es algo *regalado* al ser humano: requiere

conquistarlo y conservarlo.

Sabemos ya que Joaquim Xirau destacará la *insuficiencia* de este modo de pensar del «sentido común». Pero algo absolutamente fundamental podemos extraer de lo anterior: la filosofía es una necesidad, *el hombre necesita de la filosofía si no quiere verse abocado a caer de nuevo en el primitivismo*. El pensamiento no nos ha sido regalado: lo tenemos que conservar con nuestro esfuerzo.

Pero eso no es todo. El hombre no se puede *parar* en lo ya alcanzado. La Filosofía se sabe a sí misma siempre *necesaria*, pero también siempre *indigente*. Por ello nunca puede acomodarse en lo conseguido. Siempre, necesariamente, hay que seguir pensando.

Desde el recorrido de la vida de Joaquim Xirau podemos sacar una conclusión: la vida sólo se puede entender *desde la Filosofía*, porque la Filosofía trata de los ideales y, como veíamos que nos decía Joaquim en diversos lugares, una vida sin ideales no es *vividera* para el hombre. Ya lo veíamos: «Quien a costa de su alma conserva la vida, la perderá y quien perdiere su vida por amor mío, la volverá a hallar.»⁽³³⁸⁾ Una vida que no está consagrada a un ideal es una vida *perdida*.

No tiene sentido, pues, las contraposiciones que tantas veces se han hecho entre *filosofía* y *vida*. "La vida —nos dice Joaquim Xirau— es movimiento, riesgo, anhelo, entrega. Vivir es trascenderse y buscar en los ámbitos del mundo algo que haga la vida digna de ser vivida. Es posible que que filosofar sea entonces no vivir. Pero en esto la filosofía coincide con la vida

misma. También la vida plenaria es un constante «no vivir», desvivirse y proyectarse más allá de la propia existencia en su afán insaciable de salvación. Y en este caso filosofar es vivir; vivir es filosofar."⁽³³⁹⁾ Así pues, como anunciábamos al comienzo del capítulo, Joaquim Xirau nos enseña que la filosofía está *indisolublemente* a la vida de la que brota. La vida sólo adquiere sentido desde un *ideal*, es decir, desde la filosofía misma. A su vez, la filosofía sólo tiene sentido si es una filosofía *salvadora*, una filosofía *para la vida*.

Por todo ello, y como ya adelantábamos en la Introducción, este «primer movimiento» —es decir, haber recorrido la vida de Joaquim Xirau— nos lleva *desde sí mismo* a la *necesidad ineludible* de plantear en profundidad el pensamiento de nuestro filósofo catalán.

Y esto es precisamente lo que vamos a hacer a continuación: **estudiar el pensamiento filosófico de Joaquim Xirau.**

NOTAS AL CAPITULO PRIMERO

1. «Humanismo español», pág. 133.
2. ABELLÁN, JOSÉ LUIS, *Filosofía española en América (1936-1966)*, Editorial Guadarrama, Madrid, 1967, págs. 40.
3. «Humanismo español», pág. 132.
4. «Humanismo español», pág. 133.
5. «Humanismo español», pág. 133, nota 1.
6. HERNÁNDEZ LUNA, JUAN, «La hispanidad de Joaquín Xirau», en *Cuadernos Americanos*, 1946, pág. 141.
7. «Humanismo español», pág. 136, nota 2.
8. «Humanismo español», pág. 136.
9. «Julián Sanz del Río y el krausismo», pág. 65.
10. «Humanismo español», pág. 136.
11. A lo largo de este trabajo utilizamos la notación «Lull» ya que es la que utiliza Joaquim Xirau en sus obras.
12. «Humanismo español», pág. 136.
13. «Humanismo español», pág. 137.
14. «Humanismo español», pág. 137.
15. «Humanismo español», pág. 138.
16. «Humanismo español», pág. 138-139.
17. «Humanismo español», pág. 139.
18. «Humanismo español», pág. 140.
19. «Humanismo español», pág. 140.
20. «Humanismo español», pág. 141.
21. «Humanismo español», pág. 142.

-
22. «Humanismo español», pág. 142.
 23. «Humanismo español», pág. 142.
 24. «El doctor iluminado», pág. 85.
 25. «El doctor iluminado», pág. 86.
 26. «El doctor iluminado», pág. 87.
 27. «Julián Sanz del Río y el krausismo», pág. 60.
 28. «El doctor iluminado», pág. 87.
 29. LÓPEZ DE HARO, CARLOS, *La Constitución y libertades de Aragón y el Justicia Mayor*, editorial Reus, Madrid, 1926, pág. 200.
 30. *Ibidem*, pág. 337.
 31. «Humanismo español», pág. 143.
 32. «Humanismo español», pág. 143.
 33. «Humanismo español», pág. 143.
 34. VIVES, pág. 15.
 35. VIVES, pág. 15-16.
 36. «Humanismo español», pág. 143.
 37. VIVES, pág. 16.
 38. VIVES, pág. 135.
 39. VIVES, pág. 135.
 40. VIVES, pág. 135.
 41. «Luis Vives y el humanismo», pág. 9.
 42. VIVES, pág. 194.
 43. VIVES, pág. 194.
 44. VIVES, pág. 194.
 45. VIVES, pág. 39.
 46. VIVES, pág. 93-94.
 47. VIVES, pág. 81.
 48. VIVES, pág. 85.

-
49. VIVES, pág. 209.
 50. «Humanismo español», pág. 145.
 51. «Humanismo español», pág. 145.
 52. «Humanismo español», pág. 147.
 53. «Humanismo español», pág. 147.
 54. «Humanismo español», pág. 148.
 55. «Humanismo español», pág. 149.
 56. «Humanismo español», pág. 149.
 57. «Humanismo español», pág. 150.
 58. «Humanismo español», pág. 150.
 59. «Humanismo español», pág. 150.
 60. «Humanismo español», pág. 151.
 61. «Humanismo español», pág. 151.
 62. «Humanismo spañol», pág. 151.
 63. «Humanismo español», pág. 152.
 64. COSSIO, pág. 11-12.
 65. COSSIO, pág. 12.
 66. COSSIO, pág. 12.
 67. COSSIO, pág. 12.
 68. COSSIO, pág. 12.
 69. COSSIO, pág. 12.
 70. COSSIO, pág. 12.
 71. COSSIO, pág. 14.
 72. COSSIO, pág. 15.
 73. COSSIO, pág. 15.
 74. COSSIO, pág. 26.
 75. «Humanismo español», pág. 153.

-
76. «Humanismo español», pág. 153.
 77. «Humanismo español», pág. 153.
 78. «Humanismo español», pág. 153-154.
 79. ZUBIRI, XAVIER, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pág. 13.
 80. PEDAGOGIA I VIDA, pág. X.
 81. PEDAGOGIA I VIDA, pág. X.
 82. MARAGALL, JORDI, «Record de Joaquim Xirau», en *Convivium*, Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, núm. 26, 1968, pág. 115.
 83. PEDAGOGIA I VIDA, pág. X.
 84. MARAGALL, JORDI, «Record de Joaquim Xirau», *op. cit.*, pág. 115.
 85. ABELLÁN, JOSÉ LUIS, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. V/II, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, pág. 132.
 86. *Ibidem*, pág. 141.
 87. *Ibidem*, pág. 146.
 88. *Ibidem*, pág. 147.
 89. NICOL, EDUARDO, «La Escuela de Barcelona», en *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961, pág. 165.
 90. FERRATER MORA, JOSÉ, «Barcelona (Escuela de)» en *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pág. 289.
 91. NICOL, EDUARDO, «La Escuela de Barcelona», *op. cit.*, pág. 166.
 92. *Ibidem*, pág. 166.
 93. *Ibidem*, pág. 181.
 94. *Ibidem*, pág. 181.
 95. *Ibidem*, pág. 182.
 96. *Ibidem*, pág. 182.
 97. *Ibidem*, pág. 193.
 98. *Ibidem*, pág. 194.
 99. ABELLÁN, JOSÉ LUIS, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. V/II, *op. cit.*, pág. 141.

-
100. FERRATER MORA, JOSÉ, «Barcelona (Escuela de)» en *Diccionario de Filosofía*, op. cit., pág. 289.
101. NICOL, EDUARDO, «La escuela de Barcelona», op. cit., pág. 193.
102. *Ibidem*, pág. 190.
103. *Ibidem*, pág. 195.
104. *Ibidem*, pág. 183.
105. *Ibidem*, pág. 183-184.
106. *Ibidem*, pág. 196.
107. *Ibidem*, pág. 188.
108. ZUBIRI, XAVIER, «Ortega, maestro de filosofía», *El Sol*, Madrid (de Marzo de 1936), pág. 6.
109. *Ibidem*, pág. 6.
110. GRACIA GUILLÉN, DIEGO, *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona, 1986, pág. 34.
111. ZUBIRI, XAVIER, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Ediciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1923, pág. 8.
112. «Notas sobre la filosofía fenomenológica de Husserl», pág. 202.
113. EL SENTIDO DE LA VERDAD, nota 1, pág. 115.
114. «Pedagogía y practicismo», nota 1, pág. 140.
115. Ver «Julián Sanz del Río y el krausismo», pág. 65.
116. GUY, REINE, *Axiologie et métaphysique selon Joaquín Xirau. Le personnalisme contemporaine de l'école de Barcelona*, Universidad de Toulouse-le-Mirail, Toulouse, 1976, pág. 14.
117. COSSIO, pág. 83.
118. COSSIO, pág. 84.
119. COSSIO, pág. 84.
120. COSSIO, pág. 84.
121. COSSIO, págs. 84-85.
122. COSSIO, pág. 85.

-
123. COSSIO, pág. 85.
 124. COSSIO, pág. 85.
 125. COSSIO, pág. 85.
 126. COSSIO, pág. 87.
 127. COSSIO, pág. 87.
 128. COSSIO, nota 4, pág. 87.
 129. COSSIO, pág. 5.
 130. COSSIO, pág. 5.
 131. COSSIO, págs 6-7.
 132. COSSIO, págs. 67-68.
 133. COSSIO, pág. 68.
 134. COSSIO, nota 1, pág. 68.
 135. COSSIO, pág. 71.
 136. COSSIO, pág. 70.
 137. COSSIO, págs. 70-71.
 138. COSSIO, pág. 70-71.
 139. COSSIO, pág. 72.
 140. COSSIO, pág. 72.
 141. COSSIO, pág. 73.
 142. COSSIO, pág. 82.
 143. COSSIO, pág. 82.
 144. COSSIO, págs. 87-88.
 145. COSSIO, pág. 65.
 146. COSSIO, pág. 81.
 147. COSSIO, pág. 89.
 148. COSSIO, pág. 262-263.
 149. NICOL, EDUARDO, «La Escuela de Barcelona», *op. cit.* pág. 182.

-
150. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, «Sobre la fenomenología», en *Revista de Occidente*, núm. 108, mayo 1990, Madrid, pág. 17.
151. *Ibidem*, pág. 19.
152. NICOL, EDUARDO, «La escuela de Barcelona», *op. cit.*, pág. 196.
153. NICOL, EDUARDO, «La escuela de Barcelona», *op. cit.*, pág. 201.
154. FERRATER MORA, JOSÉ, «Madrid (Escuela de)», *Diccionario de Filosofía*, *op. cit.*, pág. 2066.
155. MACHADO, ANTONIO, *Juan de Mairena*, vol. II, Losada, Buenos Aires, 1968, pág. 149.
156. MARAGALL, JORDI, «Record de Joaquim Xirau», *op. cit.*, pág. 119.
157. «Pedagogía y practicismo», pág. 141.
158. «Educación y libertad», pág. 551.
159. «La psicología de la forma», pág. 385.
160. FICHTE, pág. 14.
161. LEIBNIZ, pág. 104.
162. «Consciència i realitat», pág. 458.
163. «Consciència i realitat», pág. 458-459.
164. «Consciència i realitat», pág. 459.
165. «Consciència i realitat», pág. 459.
166. «Consciència i realitat», pág. 469.
167. «Cultura relativista», pág. 241.
168. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 113.
169. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 201.
170. ZUBIRI, XAVIER, *Ensayo de una Teoría fenomenológica del juicio*, *op. cit.*, pág. 7.
171. *Ibidem*, pág. 7.
172. LEIBNIZ, pág. 104.
173. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, «Sobre la fenomenología», *op. cit.*, pág. 27.

-
174. «Notas sobre la fenomenología filosófica de Husserl», pág. 201.
175. «Notas sobre la fenomenología filosófica de Husserl», pág. 201.
176. «Notas sobre la fenomenología filosófica de Husserl», pág. 201.
177. «Del concepte del còmic», pág. 81.
178. «Del concepte del còmic», pág. 87.
179. «Del concepte del còmic», pág. 87.
180. «Del concepte del còmic», pág. 89.
181. «Del concepte del còmic», pág. 89.
182. «Del concepte del còmic», pág. 89.
183. «Del concepte del còmic», pág. 90.
184. «Normas y valores», pág. 20.
185. TEORIA DE LOS VALORES, pág. 60.
186. TEORIA DE LOS VALORES, pág. 59-60.
187. TEORIA DE LOS VALORES, pág. 60.
188. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, «Introducción a una estimativa», en *Obras Completas*, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid, 1973, pág. 320.
189. «El sentit de la vida i el problema dels valors», pág. 88.
190. «Del moment cartesià», nota 1, pág. 2.
191. MESSER, AUGUST, *La Estimativa o la Filosofía de los valores en la actualidad*, Gráfica Universal, Madrid, 1932, pág. 11.
192. *Ibidem*, págs. 11-12.
193. NICOL, EDUARDO, «La Escuela de Barcelona», *op. cit.*, pág. 183.
194. COSSIO, pág. 197.
195. COSSIO, pág. 198.
196. COSSIO, pág. 212.
197. COSSIO, pág. 212.

-
198. COSSIO, pág. 212.
 199. COSSIO, pág. 219-220.
 200. COSSIO, pág. 219-220.
 201. COSSIO, pág. 230.
 202. PEDAGOGIA I VIDA, pág. XII.
 203. «La reforma universitaria», pág. 73.
 204. «La reforma universitaria», pág. 68.
 205. COSSIO, pág. 232
 206. COSSIO, pág. 233.
 207. «La reforma universitaria», pág. 71.
 208. «La reforma universitaria», pág. 72.
 209. «La reforma universitaria», pág. 71.
 210. «La reforma universitaria», pág. 72-73.
 211. Ver COSSIO, pág. 239.
 212. COSSIO, pág. 244.
 213. MARAGALL, JORDI, «Record de Joaquim Xirau», *op. cit.*, pág. 118.
 214. NICOL, EDUARDO, «La Escuela de Barcelona», *op. cit.*, pág. 190.
 215. *Ibidem*, pág. 118.
 216. *Ibidem*, pág. 118.
 217. *Ibidem*, pág. 118.
 218. COSSIO, pág. 245.
 219. COSSIO, pág. 245.
 220. COSSIO, pág. 245.
 221. COSSIO, pág. 246.
 222. COSSIO, pág. 249.
 223. COSSIO, pág. 251.
 224. COSSIO, pág. 251.

-
225. COSSIO, pág. 251.
226. COSSIO, pág. 251.
227. COSSIO, pág. 251-252.
228. COSSIO, pág. 252.
229. COSSIO, pág. 256.
230. COSSIO, pág. 257.
231. COSSIO, pág. 257.
232. COSSIO, pág. 257.
233. COSSIO, pág. 257-258.
234. COSSIO, pág. 259.
235. COSSIO, pág. 260-261.
236. RUIZ BERRIO, JULIO, «Prólogo», en OTERO URTAZA, EUGENIO M., *Manuel Bartolomé Cossío. Trayectoria vital de un educador*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1994, pág. 17.
237. «Pòrtic», pág. 7.
238. «Pòrtic», pág. 10.
239. «Pòrtic», pág. 11.
240. MARAGALL, JORDI, «Record de Joaquim Xirau», *op. cit.*, pág. 117.
241. NICOL, EDUARDO, «La Escuela de Barcelona», págs. 183-184.
242. MARAGALL, JORDI, «Record de Joaquim Xirau», *op. cit.*, pág. 120.
243. AMOR Y MUNDO, pág. 5.
244. MARAGALL, JORDI, «Record de Joaquim Xirau», *op. cit.*, pág. 119.
245. A. COBOS, PABLO DE, *Juicios y figuras*, Ancos, Madrid, 1969, pág. 239.
246. «Por una senda clara», pág. 59.
247. «La conquista de la objetividad», pág. 30.
248. «La conquista de la objetividad», pág. 25.

-
249. «La conquista de la objetividad», pág. 31.
250. «Charitas», pág. 43.
251. «Charitas», pág. 43.
252. «Charitas», pág. 47.
253. «Charitas», pág. 50.
254. «Husserl», pág. 543-544.
255. «Husserl», pág. 544.
256. «Husserl», pág. 543.
257. COSSIO, nota 7, pág. 24.
258. XIRAU, RAMÓN, «Homenaje a Antonio Machado», *Diálogos*, vol. 19, número 4(112), julio-agosto, El Colegio de México, México, 1983, pág. 26.
259. *Ibidem*, pág. 26.
260. «Por una senda clara», pág. 58.
261. «Por una senda clara», pág. 58.
262. «Por una senda clara», pág. 58.
263. «Por una senda clara», pág. 58.
264. «Por una senda clara», pág. 58.
265. «Por una senda clara», pág. 58.
266. «Por una senda clara», pág. 58.
267. «Por una senda clara», pág. 59.
268. «Por una senda clara», pág. 59.
269. «Por una senda clara», pág. 59.
270. «Por una senda clara», págs. 59-60.
271. «Por una senda clara», págs. 59-60.
272. «Por una senda clara», pág. 60.
273. «Por una senda clara», pág. 60.
274. «Por una senda clara», pág. 60.

-
275. «Por una senda clara», pág. 60.
276. «Por una senda clara», pág. 60.
277. «Por una senda clara», pág. 61.
278. «Por una senda clara», pág. 61.
279. «Por una senda clara», pág. 61.
280. «Por una senda clara», pág. 61.
281. «Por una senda clara», pág. 61.
282. «Por una senda clara», pág. 61.
283. «Por una senda clara», pág. 62.
284. «Por una senda clara», pág. 62.
285. «Por una senda clara», pág. 62.
286. «Por una senda clara», pág. 62.
287. «Por una senda clara», pág. 62.
288. «Por una senda clara», pág. 62.
289. «Por una senda clara», págs. 62–63.
290. «Por una senda clara», pág. 63.
291. «Por una senda clara», pág. 63.
292. «Por una senda clara», pág. 63.
293. «Por una senda clara», pág. 63.
294. «Por una senda clara», pág. 63.
295. «Por una senda clara», pág. 63.
296. «Por una senda clara», pág. 63.
297. «Por una senda clara», pág. 64.
298. «Por una senda clara», pág. 64.
299. «Por una senda clara», pág. 64.
300. «Por una senda clara», pág. 64.
301. «Por una senda clara», pág. 64.

-
302. «Por una senda clara», pág. 64.
303. «Por una senda clara», pág. 64.
304. «Por una senda clara», pág. 64.
305. «Por una senda clara», pág. 64.
306. «Por una senda clara», pág. 64.
307. «Por una senda clara», pág. 64.
308. «Por una senda clara», pág. 64.
309. «Por una senda clara», pág. 64.
310. «Por una senda clara», pág. 63.
311. «Por una senda clara», pág. 63.
312. «Por una senda clara», pág. 59.
313. GUY, REINE, *Axiologie et métaphysique selon Joaquim Xirau. Le personnalisme contemporain de l'école de Barcelona*, op. cit., pág. 18.
314. Gaos, José, *La filosofía mexicana en nuestros días*, Imprenta Universitaria, México, 1954, pág. 313.
315. *Ibidem*, pág. 321.
316. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 175.
317. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 175.
318. CALSAMIGLIA, JOSÉ M., y MARAGALL, JORDI, «Semblanza de Joaquim Xirau», en *Ínsula*, número 234, Madrid, 1966, pág. 5.
319. WERNER, JAEGER, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pág. X.
320. HERNÁNDEZ LUNA, JUAN, «La hispanidad de Joaquín Xirau», op. cit., pág. 141.
321. *Ibidem*, pág. 140-141.
322. *Ibidem*, pág. 141.
323. *Ibidem*, pág. 141.
324. DURÁN, MANUEL, «Joaquín Xirau en su cátedra», en *Ínsula*, número 234, Madrid, 1966, pág. 6.
325. *Ibidem*, pág. 6.

-
326. JOHNSON, D. WILLIAM, «Método y fines de la filosofía de Joaquín Xirau», en *Cuadernos Americanos*, México, 1946, pág. 138.
327. *Ibidem*, pág. 6.
328. ABELLÁN, JOSÉ LUIS, «Las ideas pedagógicas de Joaquín Xirau», en *Ínsula*, número 234, Madrid, 1966, pág. 5.
329. HUSSERL, págs. 7-8.
330. BERGSON, pág. 7.
331. «La filosofía de Husserl», pág. 9.
332. RAMON LULL, pág. 247.
333. AMOR Y MUNDO, pág. 15.
334. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 222.
335. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 222.
336. «Being and objectivity», pág. 145.
337. «Being and objectivity», pág. 145.
338. «Por una senda clara», pág. 59.
339. LO FUGAZ Y LO ETERNO», pág. 224.

CAPITULO SEGUNDO

DESDE LA FENOMENOLOGIA

2.1 EL PASADO FILOSOFICO

Vamos a ver, pues, el *pensamiento filosófico* de Joaquim Xirau. En este capítulo, como ya señalábamos en la Introducción, llevaremos a cabo lo que llamábamos el «*segundo movimiento*» de nuestra indagación.

En gran parte, este «*segundo movimiento*» tendrá un carácter de crítica «negativa». Ante todo, Joaquim Xirau nos va a mostrar la insuficiencia de las posiciones filosóficas a las que él intentará dar una alternativa. Sin embargo, hay que señalar que, a pesar de este carácter «negativo», al final de este capítulo veremos ya prefigurado el sentido que anida en la realidad y el modo de adentrarse en los problemas que se nos presentan. Veremos que este modo de adentrarse en la realidad se constituye, en el pensamiento de Joaquim Xirau, **desde la filosofía fenomenológica**.

Para llevar a cabo este «segundo movimiento» comenzaremos con el *análisis del pasado filosófico*. Como ya hemos señalado en la Introducción y como también hemos podido apreciar en el capítulo primero, Joaquim Xirau tuvo un sentido histórico muy profundo. De ahí sus numerosos escritos sobre historia de la filosofía. Y de ahí que él asumiera su propio pensamiento como algo que acontecía desde la historia del pensamiento, desde el pasado. Como veremos, Joaquim Xirau se pondrá a pensar desde ese pasado. Por todo ello, es conveniente que nos detengamos ahora para ver las líneas fundamentales del análisis que Joaquim Xirau

lleva a cabo del *pasado filosófico*.

Al hacer este análisis, Joaquim Xirau encuentra tres grandes puntos de inflexión en la evolución de la historia del pensamiento. Es lo que Joaquim Xirau denomina las tres «crisis». La *primera crisis* es la que acontece en Grecia. La gran figura que surgirá de esta primera convulsión será Platón. Su modo de pensar estará vigente a lo largo de la antigüedad y medievo. Con el Renacimiento se produce la *segunda crisis*. Es la modernidad, cuya figura más importante será Descartes. Por último, a principios del siglo XIX se produce la *tercera crisis*. Ésta viene propiciada por la gran revolución que se produce en dos ciencias: la historia y la biología. Ellas traen consigo dos conceptos que revolucionan el pensamiento: *progreso y evolución*.

El *pasado* para Joaquim Xirau es lo que aconteció hasta finales del siglo XIX aproximadamente. Lo que ocurrió a partir de esas fechas, por la propia cronología de su vida, es ya su *presente*. Por ello, este recorrido del pasado filosófico se detendrá al llegar al entorno de dichas fechas. Veamos, pues, a continuación cómo Joaquim Xirau analiza este recorrido de su *pasado filosófico*.

2.1.1 LA PRIMERA CRISIS.

La primera crisis en el mundo occidental acontece, como decíamos, en Grecia. Esta crisis se da en el momento que el hombre se hace la pregunta: *¿Qué son las cosas?* El hombre está ante el mundo, ante las cosas y un día se hace cuestión de todo lo que tiene delante de sí. "Aquesta pregunta –nos dice Joaquim

Xirau refiriéndose a la pregunta por el ser de las cosas— suposa un dubte previ: les coses no són el que semblen ésser; la seva aparença necessita explicació... El món que ens envolta, tan evident a la primera mirada superficial, ens ofereix dubtes, contradiccions, problemes. La seva aparença es converteix en simple aparença, il·lusió, engany..."⁽¹⁾

Los primeros filósofos jónicos, Tales, Anaxímenes, Anaximandro, tratan de dar una explicación a esas *apariencias*. Las cosas no son lo que parecen ser: las cosas en realidad son agua, o fuego, o aire, etc. Son, pues, los primeros intentos de dar una explicación científica.

Pero inmediatamente surge otro problema, aún más grave. ¿Qué sentido tiene el «es» cuando decimos, por ejemplo, «Todo es agua»? Porque estos hombres no tardan en caer en la cuenta de que las cosas que en un sentido vulgar son, al mismo tiempo no son, pasan, devienen. El río que ahora fluye es distinto del que ayer fluía. *No es posible, por tanto, que nos bañemos dos veces en el mismo río.* Las cosas empiezan a dejar de ser en el mismo momento que empiezan a ser. *Lo que es, pues, no es.* "Tal es la crítica —explica Joaquim Xirau— d'Heraclit enfront de les teories filosòfico-científiques dels pensadors jònics que són els seus antecessors."⁽²⁾

El Universo es algo cuyo ser cambia constantemente, es un perpetuo movimiento. Todo es puro devenir. Pero si sólo el devenir es, no hay ciencia posible. La ciencia lo es de cosas permanentes y estables. "Hay que acordar —explica Joaquim Xirau—, pues, un escepticismo radical sobre el ser de las cosas. La

crítica de Heráclito conduce indefectiblemente al escepticismo de los sofistas."⁽³⁾

Parménides trata de dar solución al magno problema del devenir planteado, especialmente, por Heráclito. Y encuentra la solución en el pensamiento mismo.

En efecto, el río fluye, pero mi pensamiento del río permanece. Para darme cuenta de que el río cambia me es preciso compararlo con diversos momentos del pensar, cada uno de los cuales no cambia. "El ser es, pues, el pensar. Parménides de Elea —explica Joaquim Xirau—, al oponerse a la crítica de Heráclito, nos ofrece por vez primera en la Historia, un criterio puramente lógico para discernir el ser del no ser [...]."⁽⁴⁾

Sin embargo, este racionalismo absoluto llevará al pensamiento a concusiones paradójicas. "Així arriba Zenon a demostrar amb subtilíssim rigor —nos explica Joaquim Xirau— la impossibilitat absoluta del moviment. El moviment, —aquesta cosa tan patent, tan immediata, en aparença tan real— és en realitat impossible perquè és contradictori."⁽⁵⁾

Estas paradójicas conclusiones inclinan fácilmente al escepticismo. Este interés en defender las cosas más absurdas acaba en el arte de los sofistas: defender cualquier cosa. En definitiva, como sostendrán los hombres de la sofística, *el hombre es la medida de todas las cosas*. Es la afirmación del puro relativismo.

Sócrates tratará de superar el relativismo de los sofistas. Para ello utiliza el concepto, como instrumento filosófico. El concepto socrático consiste en la reducción de las cosas

sensibles y particulares a su esencia general y abstracta. Y, justamente, este concepto socrático "és el que amplament desenrotllat i modificat -nos dice Joaquim Xirau- constitueix la idea platònica."(⁶)

La preocupación de Sócrates es ante todo superar el relativismo moral. Su reflexión trata de *fundamentar la moral*. Pero Platón no tarda en darse cuenta que la fundamentación de la moral como ciencia supone plantear un problema previo: la posibilidad de toda ciencia en general.

"Què és la ciència? Què és el saber? Què és el coneixement? Tal és -explica Joaquim Xirau- el problema fonamental de la filosofia platònica."(⁷) El resto de los problemas son, en definitiva, una ramificación de este problema fundamental: el problema del conocimiento, el *problema de la verdad*.

El conocimiento, pues, es el problema. Pero una cosa es indudable: el conocimiento es conocimiento del *ser*. Del no-ser no tenemos más que ignorancia. Así pues, lo que se plantea inmediatamente es: *¿Qué es realmente el ser?*

El concepto del ser, como nos dice Joaquim Xirau, está formulado en juicios como: «A es B», «la rosa es roja» o «Pedro es bueno». Pero en estos juicios, ¿qué es lo que realmente es?

¿Es acaso el sujeto lo que *realmente* es? Después de la crítica de Heráclito, tal cosa es insostenible. En efecto, la rosa es y no es; la rosa es y al mismo tiempo deja de ser, se marchita. Y así ocurre con todo lo demás.

Pero tampoco el predicado parece estable. El rojo de la rosa se va decolorando. El blanco de la pared se vuelve gris. ¿Dónde

encontrar entonces el *ser estable*?

Tenemos otra posibilidad. Podemos quedarnos, como antes, con el predicado, pero ahora como puro predicado. Puedo quedarme con el *ser rojo, ser blanco, ser bello, ser bueno...* Es decir, me quedo con la *blancura, la rojez, la belleza, la bondad, etc.* Estas «cosas» —la belleza, la bondad, la blancura— sí son eternas, inmóviles, inmutables. De ellas podemos decir sin restricción que *son*.

Así pues, el *ser ideal* del predicado, en oposición al *ser real* del sujeto, tiene la cualidad de ser inmutable. Por ello, el hombre de ciencia que quiera saber lo que las cosas en *realidad* son, tendrá que investigar esas entidades, descubriendo sus relaciones, las cuales son perpetuamente inmóviles, inmutables y armónicas.

Sobre el mundo sensible, pues, hay un mundo inteligible. Tras la apariencia sensual se alza la eterna *realidad ideal*. "Al mundo espontáneo, inmediatamente percibido, sonoro y polimórfico de la vida cotidiana —explica Joaquim Xirau—, hay que oponer el mundo pensado, rigurosamente articulado, de la razón y de la ciencia."⁽⁸⁾ Son las ideas, pues, las que *salvan las apariencias*. Las convierten en racionales, inteligibles.

Como quiera que sean interpretadas las ideas de Platón (en la versión de Aristóteles, en la neoplatónica, en la de San Agustín), algo podemos decir que une esencialmente a todas estas interpretaciones: para todas ellas *el idealismo es realismo*. "Los realistas medievales son, en efecto —explica Joaquim Xirau—, platónicos. Las ideas se introducen en la terminología filosófica

para designar la máxima realidad y la máxima independencia."(⁹)

Durante las edades Antigua y Media no existe ninguna duda de la existencia del mundo exterior. El Cosmos es el conjunto de las cosas, firme y erecto ante mí. Nosotros somos simplemente una cosa entre las demás cosas. La conciencia es una relación entre cosas exteriores entre sí. "La conciencia —nos dice Joaquim Xirau explicando las convicciones de los antiguos y medievales— es un choque real de cosas reales y previamente existentes: impresión del objeto en el sujeto, aprehensión del objeto por el sujeto."(¹⁰)

Este realismo hace que el pensamiento antiguo y medieval esté asentado sobre unas sólidas bases: la ciencia, la moral, el arte tienen su garantía en una realidad exterior, natural o divina. "La Naturaleza, el Universo, Dios —explica Joaquim Xirau—, dan un sentido a la cultura y a la vida. Verdad es adecuación del pensamiento con las cosas. Bondad la adecuación de la conducta con las leyes objetivas de la naturaleza o de Dios. [...] La vida es, por lo tanto, segura, tranquila, pausada. El hombre sabe perfectamente a qué atenerse respecto a su destino temporal y eterno. [...] Un sistema de jerarquías reales ordena tranquilamente la vida social humana y dirige los esfuerzos y las voluntades. La vida, en su conjunto, está perfectamente ordenada y garantizada."(¹¹)

Este es el sentimiento de fondo que a lo largo del pensamiento antiguo y medieval se tiene, a pesar de las diferencias que sin duda existen entre las filosofías de unos pensadores y otros.

2.1.2 LA SEGUNDA CRISIS.

La segunda crisis se produce con el *Renacimiento*. En este momento el edificio griego-medieval empieza a resquebrajarse. Lo que hasta entonces había aportado solidez y seguridad a la existencia humana, se torna ahora radicalmente insuficiente.

El *Renacimiento* lo podemos definir como el descubrimiento del hombre por el hombre. El hombre renacentista reacciona contra el hombre medieval. Ya no le sirve la autoridad, ni la tradición. El hombre ahora en solitario, con sus propias fuerzas, se enfrenta con la naturaleza, con el mundo. Ya no existen instancias superiores. Desde sí mismo tiene que dar sentido a su propia existencia.

En la Edad Media, ya lo sabemos, Dios era la garantía última del saber. Pero ahora, solos en medio del universo, ¿dónde encontrar esa garantía? ¿Y si, como dicen los escépticos, nuestro conocimiento no tiene valor?

Es necesaria, pues, una verdad que sea absolutamente indubitable, una verdad que bajo ningún concepto podamos ponerla en duda. Esto es lo que justamente va a buscar Descartes.

Descartes se lanza al mundo. Busca en los libros, en los sabios, en las costumbres, en la sabiduría popular. Busca en todo lo que va encontrando a su paso algo que sea indubitable. Pero todo lo que encuentra es dudoso.

Después de constatar la ineficacia de buscar una verdad indubitable fuera de él, se resuelve a buscar la verdad *dentro de sí mismo*. "Es el gesto ejemplar del Renacimiento -nos dice Joaquim Xirau-: después de haber empleado algunos años en

estudiar en los libros y en el libro del mundo para adquirir experiencia, Descartes toma un día la resolución de estudiar en sí mismo y emplear todas las fuerzas de su espíritu en escoger los caminos que ha de seguir."⁽¹²⁾

Todo lo podemos poner en duda. Pero hay algo de lo que no puedo dudar: de la existencia de mí mismo. Es evidente que no podemos dudar en ningún caso de esta proposición, «yo pienso, yo existo». Es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o concibo en mi espíritu.

La duda es la gran amenaza del conocimiento. Pero la duda se ha mostrado fecunda: el conocimiento que ha surgido de la duda ha hecho posible destruir la propia duda. Buceando en el «tesoro de nuestro espíritu» hallamos una perla llena de irisaciones. Hemos hallado algo indubitable: incluso si me equivoco siempre al pensar, por el solo hecho de equivocarme, existo.

Descartes, pues, en medio de las ruinas del edificio anterior, encuentra la certeza que buscaba: no fuera de sí mismo, sino dentro de su propia interioridad. Descartes encuentra la certeza en el *yo pienso*, en el *yo*, en el *sujeto*. Efectivamente, para Descartes todo se presenta dudoso, excepto esto: mi *yo* y mis pensamientos.

La consecuencia de todo esto es bien clara: el sujeto pasa a primer plano. Sólo desde el sujeto, sólo desde el *yo* podemos comenzar a filosofar. "Es —nos dice Joaquim Xirau— el descubrimiento fundamental de Descartes. En él bebe directamente o indirectamente toda la filosofía moderna; de ahí nace el idealismo racionalista que llega hasta nuestros días."⁽¹³⁾

Descartes, efectivamente, es la figura clave de la *modernidad*.

A partir de Descartes se desarrollarán dos escuelas fundamentales: el *empirismo* y el *racionalismo*. Ambas escuelas son herederas directas del pensamiento del filósofo francés.

En efecto, hay tres aspectos fundamentales que definen a ambas escuelas, aspectos que muestran su continuidad con Descartes. En primer lugar, la filosofía de ambas escuelas versa primordialmente sobre el *problema del conocimiento*. En segundo lugar, ambas escuelas parten del *yo*, ambas constituyen filosofías de la *subjetividad*. Y en tercer lugar, para ambas escuelas el conocimiento es de «contenidos de conciencia», es decir, para ambas escuelas nos relacionamos con el mundo a través de las *ideas*.

El punto en el que se diferencian racionalismo y empirismo es en la concepción del *origen de las ideas*. El racionalismo parte de la validez incondicional de las «ideas innatas». Su máximo representante es Leibniz. Con Leibniz se llega al paroxismo del racionalismo. "Nunca se ha producido en la historia —nos dice Zubiri— un verdadero racionalismo más que en Leibniz." (¹⁴)

A Leibniz, como sabemos, dedicó Joaquim Xirau su tesis doctoral en filosofía. La razón, para Leibniz, con sus principios e ideas innatos, tiene el valor de la absoluta realidad. El principio por antonomasia es el principio de identidad. Por ello, para Leibniz *toda verdad es una identidad*. Para Leibniz, por lo tanto, las auténticas verdades son «verdades de razón». Las llamadas «verdades de hecho» en realidad son mal llamadas

«verdades». Siempre son contingentes, relativas. Y lo más incompatible, dentro del pensamiento de Leibniz, con una «verdad» es el carácter contingente. Toda verdad en rigor es, por el hecho de serlo, una verdad *apodíctica*, absolutamente necesaria. De ahí se sigue, nos dirá Joaquim Xirau explicando la posición de Leibniz que para "[...] una inteligencia infinita –para Dios– todas las verdades –incluso las de hecho– son idénticas y por lo tanto, absolutas." ⁽¹⁵⁾

Para el racionalismo, por lo tanto, la auténtica verdad nos es dada en los principios lógicos, *innatos*, universales y necesarios.

Ante estos presupuestos racionalistas reaccionan los empiristas. ¿Por qué aceptar esas ideas innatas como la realidad absoluta? ¿Es que no necesitan esos «principios innatos» una justificación? "En el seu afany d'objectivitat –nos dice Joaquim Xirau–, la filosofía empirista –Locke, Berkeley, Hume– suprimeix del coneixement tot element *a priori*, com a cosa arbitrària i fantàstica." ⁽¹⁶⁾

Esos principios y esas verdades indemostrables –innatos– de que parte el racionalismo necesitan, pues, justificación. Es preciso explicar esos principios dando cuenta de su origen y desarrollo. "Su admisión incontrastada –explica Joaquim Xirau– deja a la ciencia a merced de cualquier prejuicio irreflexivo. Su vigencia ontológica es por lo menos dudosa y no puede admitirse sin previa crítica." ⁽¹⁷⁾

Contra la concepción del *innatismo* desarrolla el empirismo una aguda crítica. Fundamentalmente a partir de dos argumentos:

en *primer lugar*, hay ideas y principios que siendo universales se adquieren por la experiencia; en *segundo lugar*, hay ideas y principios que siendo supuestamente innatos según los racionalistas, sin embargo, no son patrimonio de todos los hombres.

Así, y con respecto a lo primero, lo que ocurre, según los empiristas, es que antes de llegar a estas supuestas ideas innatas el hombre tiene un sinnúmero de experiencias más o menos elementales. "Antes que la existencia de Dios —explica Joaquim Xirau—, conoce el niño que lo dulce no es amargo ni lo claro oscuro. A los grandes principios lógicos, preceden en realidad las ínfimas generalizaciones de la experiencia psicológica (Locke). La repetición de determinadas secuencias da lugar en la conciencia a la formación de un hábito."⁽¹⁸⁾ A fuerza de experimentar que lo húmedo no puede ser seco y experiencias similares, se produce en nosotros el hábito de pensar que dos cosas contradictorias no se pueden dar al mismo tiempo. Y de ahí llegamos a afirmar el principio de contradicción. Por un proceso análogo surge el sistema total de ideas y principios. "Su generalidad y universalidad —sigue explicando más adelante Joaquim Xirau la posición del empirismo— son producto de la repetición nunca desmentida: constituyen el surco cada vez más profundo que dejan en el alma los finos estiletes de la percepción. El alma es *tabula rasa*. Sobre ella se inscribe la experiencia y la moldea y la estructura. Su calidad amorfa adquiere así consistencia. La ciencia no es otra cosa que la depuración sistemática de este proceso natural."⁽¹⁹⁾

Con respecto a lo segundo, la experiencia nos muestra la irre realidad de esas supuestas ideas innatas. Así, sabemos que existen ateos y criminales; sabemos que existe la locura y la insensatez. En el salvaje o en el niño tampoco existen esas pretendidas ideas innatas.

Ante la insuficiencia de la pretendidas ideas innatas, el empirismo plantea la necesidad de una *explicación genética* de esos principios e ideas. Explicar es analizar, llegar a elementos últimos e irreducibles. Estos elementos irreducibles que el empirismo encuentra son las «ideas simples». Estas «ideas simples» son sensaciones: rojo, amarillo, tosco, dulce, etc. "Son los átomos de la psique —explica Joaquim Xirau—. Sus múltiples combinaciones dan lugar a toda la enorme complejidad de la vida mental." ⁽²⁰⁾

Con esto llegamos, al parecer, al máximo rigor y a la máxima objetividad. Hemos suprimido del conocimiento todo elemento arbitrario. Todo se reduce a lo más evidente e inmediato, a lo que tocamos, vemos, oímos. Nuestras ideas simples nos indican la presencia de algo real dentro o fuera de nosotros.

Por eso los empiristas ingleses no tienen en sus comienzos una convicción subjetivista. "Locke —dice Joaquim Xirau— es francamente realista y funda su empirismo para salvar la realidad inmediata contra las elucubraciones de los partidarios de las ideas innatas. [...] Pero la tendencia subjetivista y relativista —continúa más adelante— flota en el ambiente. Los principios están dados." ⁽²¹⁾

Efectivamente, tras la apariencia de objetividad, en el

empirismo se esconden las consecuencias más funestas para el pensamiento:

Primero, se llega a la negación del mundo exterior. *Esse est percipi*, dirá Berkeley. Sólo tenemos del mundo exterior un conjunto de sensaciones. El mundo exterior, en cuanto tal, se difumina y desaparece.

Segundo, una consecuencia más grave aún. Si el mundo exterior ha quedado reducido a un conjunto de sensaciones, la realidad del sujeto también se verá reducida a un flujo de estados subjetivos. También el yo se difumina y desaparece. "De la descomposición analítica de las cosas sálvese hasta ahora el sujeto espiritual que percibe y contiene en sí la totalidad de lo real. Pero la «sustancia» espiritual —continúa Joaquim Xirau— no tiene mejor fundados sus títulos que la sustancia corpórea."⁽²²⁾ Así como el mundo exterior se ha disuelto en las sensaciones, el yo también queda disuelto tras la fluencia incesante de los fenómenos de conciencia. Las «cosas» y el «yo» escapan a toda intuición o visión inmediata. Nadie ha visto, nos dice Hume, sustancias permanentes e inmutables.

Con el empirismo, pues, desaparecen las cosas y desaparece el yo, y los principios (contradicción, causalidad, etc.) son meros productos de los hábitos humanos, son productos subjetivos y, por lo tanto, meramente relativos a nuestras costumbres.

"Tal es —nos dice Joaquim Xirau— la primera forma del relativismo subjetivista. Se inicia en Locke y lo prosiguen con ascendente rigor Berkeley, y, en especial, Hume."⁽²³⁾

El gran intento de conciliación del empirismo y racionalismo

lo intentará realizar Kant. Se despertó del «sueño dogmático», como él mismo nos dice, a través de la lectura de Hume. El pensamiento racionalista lleva implícito un dogmatismo: dar a las ideas un valor de absoluta realidad. ¿Con qué derecho podemos afirmar tal cosa? Pero, por otra parte, Kant también es consciente de que la posición de Hume lleva al escepticismo. La ciencia no puede ser pura experiencia, porque la ciencia necesita necesidad y universalidad.

Lo que podemos afirmar, nos dirá Kant, es que las ideas capitales de la ciencia son *las condiciones de la experiencia*. Sólo es posible una conciencia estructurada mediante estas leyes. De ahí que diga Kant que son *a priori*, es decir, previas a la experiencia. Así pues, los conceptos fundamentales son simplemente *las condiciones que hacen posible la conciencia y el objeto*.

Aunque la posición kantiana no debe ser "forzosamente interpretada —aclara Joaquim Xirau— en un sentido subjetivista"⁽²⁴⁾, es fácil que derive en ello. En efecto, los conceptos fundamentales son *a priori*, son anteriores a la experiencia, nacen conmigo y se los impongo a la experiencia. No conocemos el mundo tal cual es, sino sólo a través de esos conceptos o ideas. Lo que vemos es una apariencia del mundo, no el mundo real.

Así pues, llevando la posición de Kant a sus últimas consecuencias, no existe, desde el punto de vista que estamos analizando, una diferencia esencial entre ambas posturas, la de los empiristas y la de los kantianos. "Ambos coinciden en un

relativismo radical. Si la ciencia depende de un cierto número de ideas fundamentales —sigue explicando Joaquim Xirau— y éstas dependen de mí, la ciencia toda depende de mí, es relativa a mí. [...] Ciencia para mí o ciencia para el hombre. Nada más: el conocimiento es, en todo caso, conocimiento relativo."⁽²⁵⁾

2.1.3 LA TERCERA CRISIS.

Una tercera crisis se produce en el siglo XIX. Ésta coincide con el desarrollo de dos disciplinas: la *biología* y la *historia*. Dos ideas fundamentales informan estas disciplinas: la idea de la evolución y la idea del progreso.

Las ciencias biológicas abandonan su estadio meramente descriptivo y se constituyen en ciencias independientes con leyes, categorías y principios propios. A su vez, la historia deja de ser un relato más o menos fiel a los acontecimientos del pasado. Ahora la historia aspira a reconstruir la evolución de las épocas y culturas y a determinar su concatenación causal.

Ahora, y como nos dice Joaquim Xirau, el universo entero "aparece como el resultado, constantemente transitorio, de una evolución temporal. El racionalismo metafísico o físico-matemático adquiere forma biológica e histórica. Aparece la filosofía de la historia y aun la filosofía misma se trueca en un acontecimiento histórico, sometido a los azares de la temporalidad."⁽²⁶⁾ Todo queda sumergido en el torrente de lo temporal.

Este nuevo modo de pensar queda reflejado en el *Romanticismo*. Éste es un movimiento complejo. Podríamos decir que

lo más esencial del Romanticismo es la afirmación *incondicional* y *absoluta* de la libertad, del yo. En este sentido, el Romanticismo es la consecuencia radical de los postulados del humanismo renacentista. El hombre renacentista se afirma a sí mismo frente a toda constricción exterior. Sin embargo, queda todavía la razón, que se presenta como limitadora de la fuerza creadora de la pura libertad. El hombre del Romanticismo se afirma como *pura libertad incondicionada* frente a todo que no sea su propia libertad y creatividad.

Con *Fichte* se afirma resueltamente la primacía de la libertad del hombre sobre la razón pura, es decir, la «primacía de la razón práctica». "Afirma Fichte, como primario —nos dice Joaquim Xirau—, el acto libre e incondicionado de la conciencia; frente al «realismo» sostiene el «idealismo» como resultado de una decisión voluntaria. No decide el dilema mediante la discriminación intelectual de motivos y razones."⁽²⁷⁾

El Romanticismo, por otra parte, hace renacer el «sentido histórico». El sentido histórico que había introducido el cristianismo —ver la *Ciudad de Dios* de San Agustín— había sido derrumbado por la crítica racionalista. Para el Racionalismo toda la historia se reduce a la narración de las aberraciones del hombre a través del tiempo. La historia se convierte así en un instrumento "para reducir el pasado a escombros y edificar sobre ellos el edificio de la civilización racional."⁽²⁸⁾ Ésta es, precisamente, la postura de la Ilustración.

El Romanticismo levanta su protesta ante este modo de entender la historia. "El «progreso» no tiene sentido si no lo

tiene la historia en su totalidad y en cada una de sus partes. Es preciso reconstruir el sentido del acaecer histórico. No otra cosa representan —continúa Joaquim Xirau explicando la posición del Romanticismo—, ya en pleno intelectualismo, las voces incomprendidas de Vico y de Rousseau. Herder y Hegel llevan la empresa a sus últimas consecuencias metafísicas."⁽²⁹⁾

A pesar de todo lo fecundo que lleva dentro de sí, las construcciones que lleva a cabo el Romanticismo son amplias y atrevidas. A partir de la historia tratan de reconstruir el sentido de la naturaleza y del espíritu y de revelar al hombre el secreto de su destino individual y colectivo. "A ellas pertenecen —nos explica Joaquim Xirau—, desde puntos de vista distintos y con orientaciones divergentes y aun opuestas, de Maistre y de Bonald, Fichte, Schelling y Hegel, Cousin, Saint Simon y los sanitsimonianos, Fourier, Comte... En todos alienta un espíritu constructivo y profético."⁽³⁰⁾

A partir de mediados del siglo XIX se produce una reacción contra los excesos derivados del Romanticismo. Tras la fiebre especulativa que movía a aquellos filósofos, ahora se buscará la humildad de los hechos. El hombre de la segunda mitad del siglo XIX está literalmente harto de las especulaciones, harto del «espíritu constructivo y profético».

No sirven ya las construcciones grandiosas. Hemos de atenernos a los hechos tal y como nos son dados. Por ello, la filosofía a mitad de siglo cambia de rumbo. Las grandes ideas que habían otorgado sentido a la naturaleza, a la historia, a la vida —la Libertad, el Espíritu, la Humanidad, la Harmonía...— pierden

su vitalidad y su vigencia. "Es el triunfo de Niemuhr contra las invectivas de Hegel -explica Joaquim Xirau-, el paso de la Filosofía de la naturaleza a la física y la química, de la profecía ideal a la economía, de la Filosofía de la historia a la Filología, de Comte a Littré, del socialismo «utópico» al socialismo «científico», de Hegel a Darwin y Spencer, de Michelet a Renan y Taine, de Hegel a Muller, Rhode, Ranke, Zeller... Se desvanece de pronto el misterio del pasado y la revelación apocalíptica del futuro. Cansados de revelaciones inauditas vamos a consagrarnos a recoger y relatar los hechos «tales como han sido»."(³¹) Estamos, en definitiva, ante el nacimiento del *ideal positivista*.

El *positivismo* nos exige atenernos a los hechos «tales como han sido», nos exige atenernos a «lo dado». ¿Y qué va a entender el positivismo como «lo dado»? ¿Cuál va a ser para el positivismo la *verdadera realidad*? La verdadera realidad para el positivismo será lo que la *ciencia* postula. Así pues, el saber por excelencia será el saber de la ciencia. Y de forma paradigmática, el saber de la *física matemática*. El positivismo trae consigo, por lo tanto, el *cientificismo*.

¿Cuáles son las consecuencias del pensamiento positivista? A Joaquim Xirau le interesa resaltar dos: primera, el **materialismo**; segunda, el afianzamiento del **subjetivismo relativista** que ya gravitaba, como hemos visto tras los análisis del empirismo y de Kant.

El *materialismo* es, en gran medida, consecuencia de introducir el ideal positivista en la nueva biología. Por las

consecuencias que de ella se deriva, Joaquim Xirau, como sabemos, se interesó vivamente por la ciencia biológica. A ello nos hemos referido en el capítulo primero.

El modelo de la biología desde Aristóteles había sido en esencia el *finalismo*. Con la «nueva ciencia» del Renacimiento se instaura el ideal *mecanicista*. Sin embargo parecía imposible conseguir explicar la biología desde este ideal mecanicista. ¿Cómo va a ser posible que surja un «nuevo Newton» capaz de explicar por leyes mecánicas el «nacimiento de una brizna de hierba»? se preguntaba Kant.

Pues bien: este nuevo *Newton*, no sospechado anteriormente, surge en el siglo XIX: *Darwin*. "Darwin formula su célebre teoría —explica Joaquim Xirau— según la cual no sólo una brizna de hierba, sino toda la vida animal y humana se desarrolla mediante puros mecanismos causales."⁽³²⁾ Este es el profundo sentido de la teoría darwiniana: explicar el finalismo aparente de los seres vivos como el producto de *fuerzas físico-químicas*.

Joaquim Xirau expone así la doctrina de Darwin: El individuo adulto es producido mecánicamente por la estructura del germen. Este germen, a su vez, debe su construcción a sus antecesores. Todo esto se extiende en el pasado, llegando a la materia viva fundamental. Esta materia viva fundamental es el protoplasma, constituida por sustancias amorfas en la que espontáneamente se descomponen y recomponen sus partes. De esta materia viva fundamental surge la serie total de los seres vivos por un proceso de tanteo azaroso. El último producto de toda esta serie es el hombre. Esta materia existió libre sobre la superficie del

agua. Se dividió mecánicamente en partículas que tomaron figuras diversas. De estas solamente se conservaron aquellas que podían mantenerse en equilibrio con el medio. Las que sobreviven crecen de tamaño, se dividen y siguen este proceso hasta que, obligadas por las circunstancias externas, conservan una forma permanente, la cual es transmitida a sus sucesores. Así surgieron las primeras plantas y los primeros animales. Sin embargo, los animales y las plantas conservan la capacidad de variación. Esa capacidad de variación persiste hoy en los animales superiores. Los hijos no son iguales a los padres ni son iguales entre sí. Las especies siguen adaptándose, ya que las circunstancias exteriores imponen la competencia y la lucha. El número de hijos sobrepasa al de los padres. Por ello, es necesario que perezcan la mayor parte de ellos: sólo sobreviven los mejor adaptados. Así el problema de la finalidad orgánica se resuelve teniendo en cuenta dos factores: la *lucha por la existencia* y la *variabilidad del plasma germinal*. Todos los seres vivos se desarrollan de un modo mecánico a partir de las más pequeñas esferillas que aparecen un día en la superficie de las aguas y se modifican mediante su cambiante tensión superficial. Es, en definitiva, el tránsito de lo orgánico a lo inorgánico.

Lo que acabamos de ver, como nos explica el propio Joaquim Xirau, no pretende ser una exposición estricta del pensamiento de Darwin. Pretende más bien ser una interpretación, una lectura que aclare su sentido: "No es ésta estrictamente la doctrina de Darwin —nos aclara Joaquim Xirau—, pero sí la darwinista en su más amplia acepción y en su propósito esencial."⁽³³⁾

En principio el darwinismo es una teoría estrictamente biológica. Pretende elaborar una hipótesis que lleve a realidad el ideal mecanicista. Pero, a partir de su significado estrictamente biológico, dará lugar, como decíamos antes, a un desarrollo filosófico a través de una generalización de sus hipótesis y conclusiones. De hecho, en el pensamiento de Descartes, todavía existía la realidad espiritual, la cual era irreducible a la materia. Ahora, desde la teoría darwinista esta realidad espiritual carece de sentido.

El evolucionismo de Darwin y Lamarck se combina con la teoría de la nebulosa de Laplace. El mundo no tiene principio ni fin. La evolución es producto de las fuerzas fisicoquímicas ciegas, sin finalidad. "Hay un tránsito insensible —explica Joaquim Xirau— de lo vivo a lo sin vida. El Universo es una máquina enorme, sin término ni fin. La vida aparece en un momento de su historia y en un rincón de su inmensidad caótica —el sistema solar—. Permanecerá en él mientras persistan las condiciones fisicoquímicas favorables para su existencia, como surge y permanece al verde musgo en un rincón del acantilado a merced de la humedad de los días otoñales." ⁽³⁴⁾

El hombre no es otra cosa que el resultado de esa evolución. "El hombre —nos dice Joaquim Xirau en otro lugar explicando las consecuencias de la nueva biología— en todos sus aspectos es un vertebrado mamífero. El alma es un producto de las funciones cerebrales. Desaparece el libre albedrío. Queda suprimida, naturalmente, toda sospecha de inmortalidad. El único resto específicamente biológico que nos quedaba —el alma humana— se

convierte en un producto accesorio de la sustancia nerviosa."⁽³⁵⁾

El pasado y el futuro son perfectamente calculables a partir del presente. No queda otra cosa que el determinismo mecanicista de toda la realidad. Esto queda perfectamente recogido en una cita que toma Joaquim Xirau de Huxley⁽³⁶⁾: «Si la proposición fundamental de la evolución es verdadera —es decir, si el mundo entero, animado e inanimado, es el resultado de la interacción mutua, según leyes definidas, de las fuerzas poseídas por las moléculas de que estaba compuesta la antigua nebulosa— no es menos cierto que el mundo actual descansaba potencialmente en el vapor cósmico y que una inteligencia suficiente, conociendo las propiedades de las moléculas de este vapor, hubiese podido predecir, por ejemplo, el estado de la fauna de la Gran Bretaña en 1868, con tanta certeza, como se dice lo que ocurrirá al vapor de la respiración durante un frío día de invierno».

Estamos, pues, ante el puro *materialismo*. Este materialismo, pues, es fruto de la mentalidad *cientificista* que trae consigo el positivismo.

La otra consecuencia del positivismo es, como decíamos anteriormente, el refuerzo que supone para las tesis del *subjetivismo relativista* que veíamos en el empirismo primero y en Kant después. La posición paradigmática en este sentido es la mantenida por el *psicologismo*. Lo que nos viene a decir el psicologismo es que las leyes de la lógica y de la verdad *dependen* de la psicología. Pensamos, nos dice el psicologismo, según las leyes de la psicología. Por lo tanto también la lógica debe estar supeditada a la ciencia, en este caso a la psicología.

Si esto es así, el subjetivismo relativista está en lo cierto: no tiene sentido hablar de *verdades absolutas*. La verdad es *nuestra verdad*, es la verdad de la *psique humana*. En la versión del relativismo que propugna el pragmatismo diríamos: *Verdad equivale a utilidad*. Verdad es lo que *conviene* al hombre.

Éstos, pues, son los problemas auténticamente radicales que Joaquim Xirau percibe en el horizonte de la filosofía a principios del siglo XX, es decir, cuando él comienza su andadura: **el relativismo y el materialismo**. Por ello, estos serán los grandes problemas con los que Joaquim Xirau se enfrentará y a los que tratará de dar una solución.

2.2 EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En el apartado anterior hemos recorrido junto a Joaquim Xirau la evolución del pensamiento desde los griegos hasta principios del siglo XX. En este momento el pensamiento se encuentra entre dos frentes: el *subjetivismo relativista* y el *materialismo*.

Antes de seguir adelante, es conveniente que nos detengamos a reflexionar acerca del más profundo significado de estos dos aspectos: el *relativismo* y el *materialismo*. Porque, como ya hemos apuntado, estos dos aspectos actuarán como acicate para que Joaquim Xirau busque una salida y lleve a cabo, así, su propio pensamiento.

2.2.1 EL SUBJETIVISMO RELATIVISTA.

La modernidad trajo consigo la primacía del sujeto. Descartes buscaba una certeza indubitable que le sacara de la duda. El mundo antiguo, el enorme edificio en el que antes moraba el hombre se ha derruido. El hombre antiguo vivía en un mundo lleno de sentido y portador de seguridad. Pero ahora ese edificio ha periclitado. ¿Qué hacer ahora? Ya hemos visto que Descartes, en medio de las ruinas del edificio anterior, encuentra la certeza que buscaba: no fuera de sí mismo, sino dentro de su propia *interioridad*.

Sin embargo, a pesar de todo su valor, el subjetivismo que

inicia Descartes va a traer unas consecuencias graves. El sujeto es el que a partir de ahora tiene la primacía. Estamos ante el *subjetivismo*. Así nos explica lo Ortega: "[...] *ver, oír, soñar, razonar*, no son sino modos de mi pensamiento. Por tanto, para Descartes, lo que verdadera y absolutamente hay es sólo *yo y mi duda, yo y mis pensamientos*, que son *modos de mi yo*. Lo único, pues, que con verdad y primariamente hay en el universo soy *yo*; es decir: *yo soy el universo*."(³⁷) El hombre moderno, pues, se ha quedado solo en el universo. Tan solo, que lo único que verdaderamente hay es el *yo*.

Sin duda, lo visto por Descartes es digno de encomio. Así lo reconoce Ortega: "Tal es la elegante y magnífica azaña intelectual a que dio cima Renato Descartes, señor du Perron. Mi admiración de este caballero, «siempre de negro hasta los pies vestido», a la española es indecible. Me parece que es la cabeza más clara, acerada y buida que ha habido en Occidente."(³⁸)

Pero, a pesar de estos merecidos elogios para Descartes, hemos de preguntarnos: ¿qué va a significar, en su radicalidad, este *subjetivismo*? Pues bien, lo que fundamentalmente va a significar es esto: que no podemos hablar ya más que de *mi mundo, mi verdad, mis valores*. Es decir, que las instancias *objetivas* han desaparecido.

El significado de esto queda muy bien reflejado por Joaquim Xirau en *Lo fugaz y lo eterno* cuando al final de su exposición del pragmatismo nos dice: "Con lógica consecuencia, Schiller, el filósofo de Oxford, levanta la bandera «humanista» y repite y da nuevo vigor a la frase milenaria de Protágoras: «El hombre es la

medida de todas las cosas»."⁽³⁹⁾ Y decir que el hombre es la medida de todas las cosas es lo mismo que decir: «no hay una medida *objetiva* de las cosas». Las cosas *no son* esto o aquello, porque precisamente el hombre es *la medida* de todo. Como decía Protágoras, el hombre es la medida de todo: de lo que es en cuanto que es y de lo que no es en cuanto que no es.

Sólo podemos hablar, pues, de *mi verdad*, en cuanto individuo particular, o bien de *nuestra verdad*, en cuanto especie. A lo más que podemos llegar es a la convicción de que todos los hombres tenemos los mismos criterios de verdad.

Ésta, pues, es la situación en la que el hombre se encuentra. "Es —nos dice Joaquim Xirau— el signo de los tiempos."⁽⁴⁰⁾ Es el nuevo relativismo. Y este relativismo es, justamente, una gran losa con la que el hombre se encuentra de pronto. La emancipación del hombre, paradójicamente, le ha traído una cadena: el relativismo. "El relativismo —nos dice Joaquim Xirau— es una pesadilla de la conciencia moderna."⁽⁴¹⁾

¿Cuáles son las consecuencias del relativismo subjetivista? "Las consecuencias [...] —explica Joaquim Xirau— son incalculables en todos los órdenes. El centro de gravedad pasa al sujeto. Todo —ciencia, moral, arte, religión— depende de él."⁽⁴²⁾ En efecto, el relativismo afecta a la fisonomía de toda la cultura. El arte, la ciencia, la religión, la moral, la cultura toda sentirá las consecuencias de este modo de pensar. Intentemos precisar estas consecuencias en cada uno de los aspectos de la cultura.

Veamos en primer lugar cuál ha sido la evolución en el arte.

El arte primitivo se basaba en una sólida objetividad. Se pintaban tal como son. Se pintaban las cosas con sus contornos determinados. La individualidad de cada objeto se destacaba de forma clara. Pero más adelante la perspectiva cambia radicalmente. Ya no se trata de pintar las cosas tal y como son: el pintor no pinta, a partir de ese momento, las cosas tal como son, sino que pinta las cosas tal como aparecen, tal como el propio pintor las ve. Así, por ejemplo, pintarán hombres como Velázquez, Rembrandt, etc. Un paso más en esa evolución «subjetivista» la da el impresionismo. El impresionismo ya no pinta las cosas en su apariencia, sino que lo que trata es pintar las puras apariencias. Un paso más lo dan las vanguardias de principios del siglo XX: "El expresionismo, el cubismo —nos explica Joaquim Xirau— de las últimas generaciones pasadas —con diferencias profundas de valor— son la última consecuencia rigurosa y lógica de las premisas de la cultura moderna. Sincera y lealmente, en un mundo de sensaciones e ideas —sin nada más— no había más remedio que pintar con sensaciones. Era lo más sincero y, por tanto, lo más fuerte."⁽⁴³⁾ En el arte, pues, se refleja con absoluta veracidad esa evolución en las convicciones más profundas del hombre. Por ello, como veremos más adelante, Joaquim Xirau dedicará unas importantes reflexiones al arte, en concreto al problema que se plantea con la llamada «deshumanización del arte».

En el orden religioso, el subjetivismo se convierte en interpretación individual. El hombre, cada individuo, se enfrenta con el problema religioso. La libre interpretación de los textos

que proclama el protestantismo es sólo el primer paso. "Libertad religiosa es —explica Joaquim Xirau—, en último término, la proclamación del puro sentimiento religioso contra la objetividad segura y firme, obligatoria y clara, exactamente igual para todos, de los antiguos dogmas."⁽⁴⁴⁾ El hombre deja de tener una referencia que le guíe en su relación con Dios. En el camino religioso también el hombre se convierte en «la medida de todas las cosas».

Las consecuencias del relativismo también se aprecian en el modo de entender *la ciencia*. En este campo de la ciencia, la evolución que se ha operado trae como consecuencia la pérdida del valor de la especulación teórica. En puridad, ahora no tiene sentido hablar de una «teoría verdadera». La «teoría verdadera» se convierte en la teoría más *cómoda*, la que proporciona una mayor *economía de pensamiento*. Ahora «verdad» equivale a «utilidad», la ciencia vale por lo que sirve. "Su valor es —explica Joaquim Xirau—, por lo tanto, estrictamente humano, para una conciencia humana determinada, en un momento de la historia y en un lugar del espacio."⁽⁴⁵⁾

En el orden *político y social* las consecuencias son también a la larga estrepitosas. "La individualidad absoluta —nos dice Joaquim Xirau— es la absoluta anarquía. Cada hombre está frente a todos y cada uno de los hombres. Suprimida toda jerarquía real no quedan más que fuerzas y combinaciones de fuerzas; la contraposición de intereses y de deseos lleva consigo la lucha latente o patente, universal y desenfrenada."⁽⁴⁶⁾ La afirmación de la libertad individual sin más trae como lógica consecuencia

que se llegue a afirmar que «el hombre es un lobo para el hombre». Los demás no son más que un obstáculo para la afirmación de mi individualidad. Así pues, el subjetivismo hace que se reivindique la libertad. Pero, paradójicamente, esta afirmación hace imposible la convivencia pacífica: no hay otro camino que el absolutismo. Como ejemplo paradigmático, Hobbes.

Pero, sin duda, la consecuencia más grave del relativismo se aprecia en el campo de la moral. Un ejemplo paradigmático de la moral relativista lo tenemos en la moral utilitaria. El *utilitarismo moral* afirma que el criterio moral está en el fin que se persigue. Lo bueno es lo útil. Lo cual significa, en definitiva, que no existen valores absolutos, ya que cualquier valor está supeditado al fin perseguido. En el ejemplo tantas veces repetido, el utilitarista consecuente afirmará que es moralmente bueno condenar a un inocente si con ello obtenemos el bien común. Y, como señala Joaquim Xirau, de afirmar que lo moralmente bueno es lo útil a la mayoría, se pasa sin solución de continuidad a afirmar que lo moralmente bueno es mi propia utilidad. Lo bueno será lo que deseo, lo que me causa placer. Todos los valores humanos, pues, acaban reduciéndose al puro egoísmo. "Bueno es lo agradable, lo deseable —nos dice Joaquim Xirau comentando el utilitarismo moral al que lleva el subjetivismo relativista—; malo lo desagradable o lo que repugna al apetito. «Las virtudes se pierden en el interés como los ríos en el mar», dice la Rochefoucauld. Todas las pasiones más nobles se resuelven en última instancia en un complicadísimo mecanismo psicológico de egoísmos mal disimulados."(⁴⁷)

A principios de siglo, en el año 1916, decía Ortega y Gasset: "La pasada centuria se ha afanado harto exclusivamente en allegar instrumentos: ha sido una cultura de medios. La guerra ha sorprendido al europeo sin nociones claras sobre las cuestiones últimas, aquellas que sólo puede aclarar un pensamiento puro e inútil."⁽⁴⁸⁾ "Expresión extrema de ello puede hallarse en esa filosofía pragmatista que descubre la esencia de la verdad, de lo teórico por excelencia, en lo *práctico*, en lo útil. De tal suerte —continúa diciendo Ortega—, queda reducido el pensamiento a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos. He ahí la política: pensar utilitario."⁽⁴⁹⁾

Ortega, pues, se hacía cargo del magno problema del relativismo. En efecto, el hombre, nos dice Ortega, se encuentra sin principios. El único resorte que le queda al hombre es el pensar utilitario.

En este contexto Ortega nos plantea la política como el paradigma de la mentira. Porque la política se ha convertido en el puro utilitarismo. No se trata de la política como pedagogía, como veíamos en el capítulo primero que pedía Joaquim Xirau. Ahora la política, muy alejada de las convicciones de Platón, se ha convertido en una aplicación pragmática.

Evidentemente no está en el ánimo de ninguno de estos pensadores el quitarle importancia y valor a los asuntos prácticos. Lo práctico es *necesario*. La vida lo exige así. El problema surge cuando la concepción utilitarista invade nuestra vida toda. "Mientras tomemos lo útil como útil —nos dice Ortega—,

nada hay que objetar. Pero si esta preocupación por lo útil llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero tenderemos a confundirlo con lo útil. Y esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira. El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira."⁽⁵⁰⁾

Esta equiparación de mentira y política también la utiliza E. Levinas para expresar la degradación a la que se puede llegar en la moral. Con esta fuerza lo expresa Levinas en *Totalidad e infinito*: "Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa."⁽⁵¹⁾ Y continúa diciéndonos Levinas: "La lucidez —apertura del espíritu sobre lo verdadero— ¿no consiste acaso en entrever la posibilidad permanente de la guerra? El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra —la política— se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad."⁽⁵²⁾

Efectivamente es cuestión de gran importancia saber si la moral es o no es una farsa. ¿Qué nos queda si la moral es una farsa? ¿Qué nos queda si la moral no es otra cosa que la fuerza? ¿En qué se queda lo humano de los hombres? ¿Qué nos queda si

realmente Calicles tiene razón cuando le dice a Sócrates en el *Gorgias*: "según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine el débil y posea más."⁽⁵³⁾?

Pero vista la magnitud del asunto, ¿no queda la moral efectivamente reducida a una farsa cuando queda identificada con la política? Levinas nos dice que la moral se convierte en irrisoria con la guerra. Y la guerra, en este lenguaje de Levinas, no es otra cosa que la política. O en otros términos: la política es «el arte de prever y ganar la guerra». Por ello, la política se opone a la moral, en el mismo sentido que veíamos en Ortega. Cuando por política entendemos el arte del pragmatismo, de la utilidad, la política se convierte en el arte de la *mentira*.

El utilitarismo, llevado hasta sus últimas consecuencias, lo que hace es destruir la moral. Cuando afirmamos que «el fin justifica los medios», convertimos automáticamente la moral en una farsa. La moral se convierte en una farsa porque claudica ante la lógica de los fines. Por ello, este utilitarismo, esta moral de fines, despoja a «las instituciones y las obligaciones eternas de su eternidad». Es decir, se anulan los «imperativos incondicionales». Cuando la moral pierde el sentido de su incondicionalidad se convierte en capricho. En capricho, claro está, del más fuerte.

Cuando hemos despojado a la verdad de su incondicionalidad y cuando hemos despojado a la moral de sus obligaciones eternas, ¿qué nos queda? ¿Qué significa en lo más profundo? ¿Cuál es la consecuencia más honda que trae consigo? La consecuencia más profunda, más honda es, en palabras de Joaquim Xirau, "una vida sin «principios» que agota su realidad y su sentido en el hecho de ser vivida."⁽⁵⁴⁾

Una vez que se han destruido los principios lo único que queda es llevar a cabo la acción por la acción misma. La eficacia se convierte en la única norma posible de la vida política y social. La vida, reducida a sí misma, hace que la convivencia se reduzca a la acción de un sistema de fuerzas. "«Fuerzas» y «masas» rigen la vida moral y política del mismo modo que la realidad natural. Destruído el Ser y su estructura —sigue explicando Joaquim Xirau— el «hecho» substituye al «derecho» y a la jerarquía ontológica un sistema de «fuerzas» que se orientan o se destruyen de acuerdo con las leyes mecánicas del choque."⁽⁵⁵⁾ Son los tiempos del «arte por el arte», de la «poesía pura», de la «ciencia por la ciencia». No existe ninguna instancia *trascendente*.

Pero decir que hemos de hacer el arte por el arte, la ciencia por la ciencia, etc., significa, en último término, que hemos de hacerlo todo «por nada», «porque sí», "sin fundamento ni sentido de trascendencia... Todo queda encerrado en sí mismo y, por consiguiente —nos dice Joaquim Xirau—, inoperante y alucinatorio."⁽⁵⁶⁾ Sólo nos queda la afirmación de la vida por sí misma: sólo nos queda el *puro vitalismo*.

2.2.2 EL MATERIALISMO.

La ciencia natural, la biología *positivista* nos dice que el hombre no es otra cosa que un producto del azar. La evolución, en su recorrido ciego, ha dado con un ser: el hombre. Y el hombre consiste *meramente* en un conjunto de células, entre ellas las neuronas. "El hombre —Joaquim Xirau nos decía explicando las conclusiones de la teoría darwiniana— en todos sus aspectos es un vertebrado mamífero. El alma es un producto de las funciones cerebrales. Desaparece el libre albedrío. Queda suprimida, naturalmente, toda sospecha de inmortalidad. El único gesto específicamente biológico que quedaba —el alma humana— se convierte en un producto accesorio de la sustancia nerviosa."⁽⁵⁷⁾ El hombre, pues, es reducido a pura materialidad. Todo lo humano es reducible a lo puramente mecánico.

El mundo queda, pues, reducido en su totalidad a la pura materialidad. El mundo se convierte ahora en un medio homogéneo. La realidad queda toda igualada, no hay ninguna trascendencia. El mundo es, en definitiva, un conjunto de átomos y fuerzas *sin sentido y sin finalidad alguna*.

El mundo, el cosmos entero, se ha convertido en un inmenso receptáculo, donde todo es fugaz, donde todo desaparecerá un día, donde todo sucede sin más sentido que el puro y caprichoso azar. "La vida —nos decía Joaquim Xirau explicando el materialismo darwinista— aparece en un momento de su historia y en un rincón de su inmensidad caótica —el sistema solar—. Permanecerá en él mientras persistan las condiciones fisicoquímicas favorables para su existencia, como surge y permanece el verde musgo en un rincón

del acantilado a merced de la humedad de los días otoñales."⁽⁵⁸⁾

Este párrafo, como vimos anteriormente, compendia la posición puramente materialista que se adueña del pensamiento del siglo XIX. De tanto afirmarse el hombre a sí mismo ha acabado por desalojar el sentido del mundo. El hombre se ha quedado solo en el cosmos, en la sórdida soledad de un medio tétricamente homogéneo, en un mundo ciego a lo bueno y a lo malo, donde no tiene sentido hablar de valores, a no ser de los valores relacionados con la mera supervivencia o con el placer.

Un mundo así queda magistralmente expresado en un texto de la novela de Javier Marías *Corazón tan blanco*. Dice así: "A veces tengo la sensación de que nada de lo que sucede sucede, porque nada sucede sin interrupción, nada perdura ni se recuerda incesantemente, y hasta la más monótona y rutinaria de las existencias se va anulando y negando a sí misma en su aparente repetición hasta que nada es nada ni nadie es nadie que fueran antes, y la débil rueda del mundo es empujada por desmemoriados que oyen y ven y saben lo que no se dice ni tiene lugar ni es cognoscible ni comprobable. Lo que se da es idéntico a lo que no se da, lo que descartamos o dejamos pasar idéntico a lo que tomamos y asimos, lo que experimentamos idéntico a lo que no probamos, y sin embargo nos va la vida en escoger y rechazar y seleccionar, en trazar una línea que separe esas cosas que son idénticas y haga de nuestra historia una historia única que recordemos y pueda contarse. Volcamos toda nuestra inteligencia y nuestros sentidos y nuestro afán en la tarea de discernir lo que será nivelado, o ya lo está, y por eso estamos llenos de

arrepentimientos y de ocasiones aprovechadas, cuando lo cierto es que nada se afirma y todo se va perdiendo. O acaso es que nunca hubo nada."⁽⁵⁹⁾

Efectivamente, si nos asomamos al cosmos que nos ha dibujado el positivismo lo único que entrevemos es la soledad más pura, la soledad más triste. La soledad del cosmos entero huérfano y desamparado. Nos asomamos, y lo que nos queda es la soledad de nuestra tierra, girando por el espacio infinito, describiendo sus órbitas mecánicamente en el horizonte cósmico lleno de oscuridades y de silencio.

Todo sucede sin interrupción, nos dice Javier Marías. Lo que fue ya no es. Y todo lo que somos va dejando inexorablemente de ser. Y lo que fue se va desvaneciendo en una memoria siempre languideciente. Por eso, en este cosmos de soledad todo lo que fue se iguala con lo que no fue, lo que alguna vez vivimos se iguala con lo que jamás habíamos experimentado.

El cosmos es un espacio árido y vacío de palabras, sólo habitado por ondas y corpúsculos, por partículas sin rumbo, por estrellas que ya no existen, por planetas desolados. Todo queda perfectamente igualado, lo que es y lo que no es. El cosmos es el medio homogéneo donde la vida apareció y desaparecerá. Sólo nos queda la soledad de la tierra, la soledad de la tierra abandonada a sus elipses inútiles, a su caminar ciego y sordo.

En este proceso de igualación, también queda afectado el tiempo. Porque el pasado fenecido se va evaporando de la memoria. Porque el presente no perdura. Porque el futuro pasará. Y es que nada se afirma auténticamente, y todo se va perdiendo. «O acaso

es que nunca hubo nada».

Quizás la solución de todo esto sea la que propugna el vitalismo. «Hay que vivir la vida por ella misma». Y volvemos así al mismo punto punto de llegada en el que quedamos con el subjetivismo relativista. ¿Será el *puro vitalismo* la solución?

2.2.3 LA RADICALIDAD DEL PROBLEMA.

Parece, pues, que el *vitalismo* se presenta como la solución a la existencia humana tanto para el relativismo como para el materialismo. "Un sistema de tópicos —nos dice Joaquim Xirau— intenta restituir la alegría a la vida, una perspectiva «deportiva» y «sana» trata de recobrar la ingenuidad y la sencillez preadámicas. Una literatura «estimulante» prodiga recetas de optimismo... En vano."⁽⁶⁰⁾

Efectivamente es en vano este intento de reencontrar en el puro vitalismo la alegría profunda y el sentido de la vida. "El memento de Pascal resuena profundamente en el espíritu de hombres que no se avienen a «huir». Kierkegaard —continúa diciéndonos Joaquim Xirau— opone al optimismo racionalista de Hegel una dialéctica vinculada a la angustia, Nietzsche afirma con voz patética la existencia dionisiaca y solitaria del Hombre-Dios; para Dostoiewski la Belleza que «salva al mundo», es algo «terrible y temible». El hombre de «carne y hueso» recobra por boca de Unamuno, «el sentimiento trágico de la vida»..."⁽⁶¹⁾ Efectivamente la gravedad del problema es tan grande que difícilmente queda solucionado con los remedios vitalistas.

Unamuno nos lo plantea con toda la crudeza, como recuerda

Joaquim Xirau. "No hay en realidad —nos dice Miguel de Unamuno— más que un problema y es éste: ¿Cuál es el fin del universo entero? Tal es el enigma de la Esfinge; el que de un modo u otro no lo resuelve, es devorado."(⁶²)

Unamuno pone, con su estilo inconfundible, el dedo en la llaga. No se trata de andar con ambages. El problema es bien claro y bien simple: si el universo no tiene sentido, ¿qué sentido pueden tener nuestras vidas? "[...] ¿cuál es el fin del universo?; y puesto que la pregunta por la finalidad, implica forzosamente al hombre —continúa Unamuno—, ¿qué será de mí?"(⁶³)

Y cuando se trata de mí, surge la pregunta clave. Cuando realmente tomamos el toro por los cuernos, entonces en ese mismo instante no podemos escamotear el mayor de los problemas: la muerte. También Unamuno lo plantea con el estilo directo y contundente propio de sus escritos: "Si del todo morimos, ¿para qué todo? ¿Para qué? Es el ¿para qué? de la Esfinge, es el ¿para qué? que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, [...]."(⁶⁴)

Es evidente que ha habido pensadores que han intentado minimizar el problema. El ejemplo paradigmático es Epicuro. Bien es conocido el razonamiento de Epicuro para desterrar la preocupación ante la muerte. "La muerte —nos dice Epicuro— nada es para nosotros porque aquello que se ha disuelto carece de facultades para sentir lo insensible y lo insensible para nosotros nada representa."(⁶⁵)

Pero nos preguntamos: ¿de verdad se puede mantener con tranquilidad esto? ¿Nos resulta satisfactoria la respuesta de

Epicuro? Cuando se ha tenido la experiencia de la muerte de alguien cercano, especialmente la muerte de un ser querido, ¿cómo mantener la tranquilidad ante el aniquilamiento, ante la absoluta cesación de ese ser insustituible para mí? Podríamos recordar, por ejemplo, cómo nos describe Javier Sádaba la experiencia que él tuvo ante la muerte de su padre. Ante la muerte de ese ser querido, nos dice Javier Sádaba, "se alza la radical separación de la persona con la que hasta el momento estabas comunicándote con toda la cercanía del mundo. Es un corte absoluto, sin mediaciones. Algo que no pertenece ya en nada a la vida. La distancia entre el ser vivo y muerto es lo más anticotidiano que puede uno imaginar. Se establece, por hablar de alguna forma, una distancia *absoluta*. Entre el vivo y el muerto no hay grado alguno. Si la vida es cuestión de grados, la muerte por su parte, es la negación de cualquier estadio intermedio. El muerto, de manera irrevocable, no está. Ni siquiera se puede hablar de distancias (a no ser que, extrañamente, pudiéramos hablar de distancia entre ser y nada). Si mientras se vive nada es definitivo, en la muerte todo es definitivo."⁽⁶⁶⁾

La muerte significa, en ese cosmos desolado que nos ha quedado descrito en el texto de Javier Marías, la pérdida de ese ser. Pero, no sólo para el presente y para el futuro. En el límite, como hemos visto, perdemos a nuestro ser querido incluso para el mismo pasado. Porque como nos decía el novelista, «acaso es que nunca hubo nada».

El mundo queda disuelto, y esta disolución se nos hace patente de una forma sangrante, impostergable e inexorable en la

muerte. Si, con Epicuro, logramos escamotear nuestra propia muerte, porque «la muerte nada es para nosotros», lo que nos aparece como insoslayable es la muerte del otro.

Pero es que ni siquiera para nosotros mismos nos sirve argumento de Epicuro. Cuando nos enfrentamos con nosotros mismos, en nuestra más auténtica soledad, ¿cómo saltar por encima de tamaño problema? "Imposible parece -nos dice Unamuno- que haya gentes que vivan tranquilamente creyendo que vuelve su personal conciencia a la nada."⁽⁶⁷⁾ Verdaderamente esta postura más bien suena a una actitud muy poco sincera, es decir, muy poco *humana*. Y como nos dice una vez más Unamuno: "Si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre."⁽⁶⁸⁾

La *radicalidad del problema* es bien patente. ¿Qué haremos con todo esto? ¿Es que todo se hunde irremisiblemente? Por una parte estamos sumergidos en el subjetivismo relativista. La verdad no es otra cosa que lo útil. Así, lo más humano se nos ha desvanecido: la moral se nos convierte en una farsa. Como vimos, el imperio de la utilidad no es otra cosa que el imperio de la mentira. ¿Qué queda del hombre si la moral desaparece?

Además, por otra parte, el positivismo nos ha llevado al puro materialismo. Y con el materialismo a la pérdida de todo sentido en el cosmos. El cosmos se nos ha quedado tan vacío que hasta el pasado parece difuminarse.

Ambas posturas, relativismo y materialismo, no tienen otra salida, parece ser, que el *puro vitalismo*. Sin embargo, el vitalismo también se nos ha mostrado insuficiente. Porque, como

hemos visto, todos los intentos de inyectar optimismo son en vano.

Sin embargo, y a pesar de todo este cuadro tan desolador, constatamos que el poder humano se acrecienta cada vez más y en proporciones nunca sospechadas. De pronto, el hombre puede hacer casi cuanto quiere. Sí, el hombre puede hacer cuanto desea. Pero ahora se plantea, *¿qué hacer?* Esta es la pregunta clave. El hombre ha perdido un horizonte que fije el sentido de su existencia. En este estado de cosas, el hombre se siente perdido. ¿Dónde encontrar el sentido de su vida?

Ante toda esta situación, el hombre necesita una «tabla de salvación». Esa es justamente la auténtica razón de ser de la filosofía, como veíamos en la Introducción. "Desde Sócrates y, sobre todo, a partir del Renacimiento —nos dice Joaquim Xirau—, el ejercicio del pensamiento filosófico es, para el Hombre que se hunde, un empresa de salvación."⁽⁶⁹⁾

El hombre, pues, siente la necesidad de encontrar un sentido a un mundo que lo ha perdido. Siente la insuficiencia de una existencia vacía, en la que el único valor es la supervivencia y el placer. Y esta será la tarea de Joaquim Xirau: enfrentarse con el grave problema que supone el escepticismo y la pérdida de sentido de la realidad que trae consigo. En realidad es el problema de siempre. La filosofía, como también ya apuntábamos en la Introducción, una y otra vez, con una ininterrumpida reflexión tiene que volver sobre los problemas auténticamente importantes: los problemas en los que nos va la vida. Como nos dice Joaquim Xirau, "no hi ha *problemes de moda*. Les últimes

interrogacions de la consciència humana són sempre actuals, perquè són eternes."(⁷⁰)

Efectivamente, la filosofía sólo tiene sentido cuando es una respuesta a una *necesidad*. Por encima de todo, la necesidad de buscar el *para qué*, que no es otra cosa que la búsqueda del sentido de la realidad. "En el punto de partida —nos dice Miguel de Unamuno—, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un para qué."(⁷¹)

Pero lo que ocurre es que hay unos momentos en la historia en los que estos problemas se viven con una intensidad mayor. Hay momentos en los que parece que los recursos se han agotado, que el manantial que en otros momentos alimentaba las esperanzas se ha extenuado. En esos momentos el escepticismo se convierte en la atmósfera generalizada, atmósfera que acaba siendo asfixiante.

Así fueron los tiempos en los que vivió Joaquim Xirau: unos tiempos en los que todo el problema del destino humano se vivía en carne viva. Por eso toda su filosofía fue el intento de buscar un camino que de nuevo diera sentido al vivir humano. Este fue la gran meta de su filosofía. Por eso, hemos de decirlo una vez más, su filosofía fue **una filosofía de ultimidades**.

2.3 EN BUSCA DEL METODO

Ante la problemática vista en el apartado anterior, Joaquim Xirau buscará un camino, un método que le permita construir una filosofía que restituya el sentido de la existencia humana. Esto lo encontrará en el método fenomenológico instaurado por Husserl.

La fenomenología de Husserl surge en un ambiente en el que de una manera generalizada se pretende superar la crisis a que llevó a la filosofía el positivismo. Todos estos movimientos empiezan a gestarse a finales del siglo XIX y se desarrollan ampliamente en el primer tercio del siglo XX, justo en el momento en que Joaquim Xirau se encuentra con la filosofía.

Junto a estas tendencias filosóficas se produce en las mismas fechas una verdadera crisis en la ciencia. Esta crisis tiene una importancia indirecta en la filosofía. Porque lo que entra en crisis es el modelo de la física matemática. De este modo, deja de ser la física el paradigma del saber. Cada saber, cada ciencia reivindica sus propios derechos, sus propios métodos. Todo ello contribuirá a que la filosofía se libere del yugo de la ciencia.

A continuación tratamos cada uno de estos aspectos.

2.3.1 LA CRISIS DE LA CIENCIA.

En este epígrafe hacemos referencia a los aspectos más destacables en cuanto a la crisis que se produce en las ciencias:

en las matemáticas, en la física y su relación con las matemáticas, en la biología, en la psicología.

Sin duda para Descartes y para Kant, y en general para la modernidad, es la física matemática el paradigma de la ciencia, del método, del rigor y de la verdad. La física matemática es la retícula a través de la cual el hombre moderno mira toda la realidad. De hecho, la razón es *razón matemática*. Con ello queda dicho todo para entrever la enorme repercusión que pudo tener en las mentes de los hombres de finales del siglo XIX y principios del siglo XX una simple grieta en el gran edificio construido por estas ciencias.

Lo primero que hay que señalar es el «divorcio» que se produce entre estas dos ciencias, la *matemática* y la *física*, antes impensable. La matemática nos pone ahora frente a perspectivas insospechadas, totalmente inimaginables anteriormente. La matemática muestra que el campo del pensamiento matemático es muchísimo más amplio de lo que se pensaba y "llega a tal grado de pureza —explica Joaquim Xirau— que no es posible soñar que la matemática del porvenir sea íntegramente aplicable a la física."⁽⁷²⁾

A tal respecto podemos señalar diferentes avances en la matemática: el descubrimiento de las geometrías no euclidianas y de múltiples dimensiones (Riemann, Lobatchevski); la introducción del concepto de «invariantes» (Klein); la sistematización lógica mediante la teoría de conjuntos y los grupos; la sustitución del método intuitivo por el axiomático; etc. Todos estos avances y muchos más han contribuido desbaratar

la idea de la íntima equivalencia entre la matemática y la física. A partir de ahora, por lo tanto, el espacio de la física es meramente un caso particular del espacio de la matemática.

La matemática puede elucubrar entre relaciones puras. La física, sin embargo, es una *ciencia de hechos*. La matemática se convierte, pues, en un mero instrumento. En consecuencia, nos dice Joaquim Xirau: "No todo lo racional es real. El dominio de la razón matemática excede infinitamente al dominio de la realidad. Hay infinitas posibilidades lógicas no realizadas."⁽⁷³⁾

Pero lo más grave no es esto: la física va a llegar a la conclusión de que *tampoco todo lo real es racional*. "La matemática —explica Joaquim Xirau— se tiende como un puente sobre el dominio de la realidad. Pero bajo sus arcos fluye la realidad inaprehensible. Hay, en efecto, una estructura racional que permite establecer una ciencia fisicomatemática. Pero la realidad pasa por ella como un cauce. Por mucho que apretemos las mallas de nuestro instrumento matemático, más fina que ella, pasa la realidad entre sus redes sutilísimas."⁽⁷⁴⁾ Es decir, *ni todo lo racional es real, ni todo lo real es racional*.

Efectivamente, en la física se producen una serie de descubrimientos que hacen insuficientes y definitivamente inútiles los esquemas de la física tradicional. Así, por ejemplo: la constitución de la física corpuscular; la constitución de la energética y de la electrodinámica; la reducción de radiación y materia a un único elemento energético; la teoría de los cuantos de energía, etc.

Todo este estado de cosas era sencillamente impensable pocos

años antes de que comenzara esta renovación de la física y de la matemática.

En lo que respecta a la *biología*, ya hemos visto que esta ciencia buscaba denonadamente poder adecuarse al ideal científico: el mecanicismo. Esto lo lleva a cabo *Darwin*. Vimos cómo su teoría terminaba en el materialismo.

Y justamente cuando se consideraba que la *biología*, con su nueva concepción mecanicista, había entrado en «el seguro camino de la ciencia» se producen en el seno de ella importantes convulsiones. Estas convulsiones, aunque sea indirectamente, tienen una importancia especial para la filosofía. Por ello, como vimos en el capítulo dedicado a su vida, Joaquim Xirau le dedicó a la *biología* unas importantes reflexiones.

Los "excesos ideológicos de la metafísica materialista —nos explica Joaquim Xirau— dieron lugar a una seria reacción. En todas partes surge la aspiración a una investigación rigurosa y detallada que aclare las nebulosas metafísicas y depure el perfil de las construcciones teoréticas." (75)

De este afán de precisión y rigor surge la *biología* experimental moderna, iniciada por Magendie y sistematizada por Claudio Bernard, como nos dice Joaquim Xirau.

Como decimos, *Claudio Bernard* es el sistematizador de la fisiología moderna. De toda su obra lo que más interesa a Joaquim Xirau es su actitud metodológica. Claudio Bernard parte de que todo fenómeno se halla determinado de una manera absoluta. Y es este determinismo lo que hace posible el paso de los hechos a las leyes: si el fenómeno se produce siempre en las condiciones

absolutamente invariables, basta saber lo que es un caso para saber lo que deben ser siempre.

Si bien esto es verdad, lo dicho no es suficiente. Porque Claudio Bernard dirá también que hay que distinguir entre *dos tipos de leyes*. Hay hechos simples cuya ley es fácil de determinar, por ejemplo: «dos fuerzas iguales y opuestas se equilibran». Pero hay otros hechos que tienen una extraordinaria complejidad, por ejemplo: «en los seres vivos lo semejante engendra lo semejante».

Ante estos hechos complejísimos Claudio Bernard postula una nueva suposición. "En presencia de mecanismos complejísimos y desconocidos —nos dice Joaquim Xirau explicando la postura de Claudio Bernard— creemos que siempre se verificarán del mismo modo. [...] Claudio Bernard lo denomina *idea directriz u orgánica*. Mediante ella la idea del todo orgánico —individual o específico— determina la existencia de las partes." (76)

¿Qué significa todo esto? A estas alturas, obviamnete, no es aceptable postular una oscura «fuerza vital». Los fenómenos vitales dependen de condiciones fisicoquímicas rigurosamente determinadas. Pero al mismo tiempo, siguiendo la *ley directriz*, los fenómenos vitales, nos dice Joaquim Xirau, "se subordinan y suceden según un encadenamiento y una ley previamente determinados y se repiten eternamente con orden, regularidad y constancia, armonizándose en vista de un resultado final que es la organización y el crecimiento del individuo animal o vegetal. Al lado de las condiciones materiales que regulan la aparición de los fenómenos de la vida existen leyes preestablecidas que

regulan el orden y la forma de los mismos."⁽⁷⁾

Esto dicho en otros términos: la «idea directriz» dirige los fenómenos, pero no los produce; los agentes físico-químicos producen los fenómenos, pero no los dirigen.

Es decir: no es suficiente para entender los seres vivos tener en cuenta únicamente los aspectos físico-químicos; hay que tener en cuenta también, según Claudio Bernard, esa *idea directriz u orgánica*.

Aparte de la biología experimental de Claudio Bernard se produce otro hecho trascendental en la biología: el nacimiento de la *biología funcional*. Antes la *anatomía* constituía la ciencia central de las ciencias biológicas. Desde este momento se invierte el orden de las disciplinas. La anatomía estudia las *estructuras* del organismo adulto y normal. Ahora, sin embargo, pasa a primer plano el estudio de las *funciones* (en vez del estudio de las estructuras). Las estructuras son algo derivado. Su razón profunda radica en las funciones que las forman. Así, la anatomía pasa a depender de la fisiología, y de una biología estructural se pasa a una *biología funcional*.

En esta línea no tarda en percibirse que cada órgano es capaz de funciones diversas, y que en una misma función colaboran distintos órganos. De esta manera, empieza a dibujarse, poco a poco, la idea de *unidad funcional*. Se empieza a reparar en el hecho de la «solidaridad orgánica»: no enferman los órganos aislados, sino el cuerpo entero; no se cura un órgano, se cura el cuerpo entero.

El análisis de la unidad funcional se va precisando. A ello

colaboran los descubrimientos de diferentes científicos como Cyon, Pawlow, Langley, Saskell, Bayliss, Starling, etc. En este sentido hay que subrayar la relevancia especial que tienen los descubrimientos sobre la *inmunidad*. No es posible la inmunidad sin la estrecha colaboración de todo el organismo. La inmunidad se convierte en un caso particular de la nutrición.

En todo este campo tienen una importancia especial los estudios de Turró y de Pi Suñer. Todos estos estudios apuntan a resaltar la importancia del *organismo* como tal. Para entender el organismo hay que partir de él mismo, en su *totalidad*. Los órganos separados no tienen nada que ver con los órganos en cuanto formando parte del organismo. Todo funciona *para que* el organismo viva, *para que* el organismo se nutra, *para que* el organismo sane.

Así pues, de nuevo y desde el punto de vista desarrollado por la biología funcional, *el estudio detallado de los procesos físico-químicos nos pone en presencia de una directriz orgánica*. El organismo tiene un poder de auto-regulación. "No es una simple máquina —explica Joaquim Xirau— que actúa ciegamente y al azar. El organismo actúa *como si* tuviera un fin en sí. Las glándulas gástricas segregan su jugo *como si* conocieran la calidad de los productos que han de atacar. Las hormonas acuden a distancia *para* mantener el equilibrio físico-químico y morfológico."⁽⁷⁸⁾

Dentro de esta línea anti-mecanicista hay que resaltar también la figura de von Uexküll. Él mismo propuso una interpretación de la biología que se alejaba de los presupuestos de Darwin. Del propio von Uexküll podemos leer: "La nueva

biología vuelve a acentuar que todo organismo es una producción en la cual las diversas partes se encuentran reunidas según un *plan permanente*, y que no representa un informe y fermentante montón de elementos que sólo obedezca a las leyes físicas y químicas."⁽⁷⁹⁾ Así pues, la conclusión que también sacamos de las investigaciones de von Uexküll es la insuficiencia de los principios mecanicistas para explicar la biología de los seres vivos.

Por lo tanto y como consecuencia de todos los nuevos estudios acometidos en biología, la finalidad interna aparece una vez más. ¿Cómo explicar todos los fenómenos descubiertos, cómo explicar la unidad funcional, la inmunidad, la nutrición y un largo etcétera sin la *finalidad interna*?

A partir de estas reflexiones se plantea la siguiente cuestión: ¿se debe dar un paso más y atribuir a la finalidad interna un valor causal? ¿Podemos pasar del «como si» a la relación causal en el sentido fuerte?

Este paso lo da *Hans Driesch*. A partir de una serie de experiencias que lleva a cabo, concluye que el *plan de organización* que gobierna el desarrollo de un germen no puede ser una propiedad de la materia. "Así vuelve —incluso con el mismo nombre— la *entelequia* aristotélica o capacidad de llevar un fin en sí. La *entelequia* —sigue explicando Joaquim Xirau la propuesta de Hans Driech— no existe en el espacio, pero opera en las cosas del espacio. [...] Un factor inmaterial interviene de nuevo en la concepción de la naturaleza."⁽⁸⁰⁾

Hay autores que llevan aún más lejos la insuficiencia del

mecanicismo en biología, llevando a cabo especulaciones de tipo metafísico. El ejemplo más paradigmático lo tenemos en Rehmke, quien postula "para la naturaleza orgánica —explica Joaquim Xirau— además de la ley causal que rige toda la Naturaleza sin excepción, un principio director finalista y consciente (*dominante*) cuyo último fundamento es la inteligencia creadora, es decir, Dios."⁽⁸¹⁾

No parece legítimo dar este tipo de explicaciones metafísicas. Pero, en cualquier caso queda en el aire una interrogante: ¿de dónde procede el consenso orgánico, la regulación maravillosa mediante la cual se obtiene la unidad funcional y el mantenimiento de un equilibrio individual y específico, físico-químico y morfológico? Ante esto, Joaquim Xirau no se aventura a dar una respuesta. Pero sí nos dice: "Lejos estamos de las generalizaciones osadas de la filosofía monista. La ciencia rigurosa nos exige una mayor continencia en la formulación de hipótesis y soluciones."⁽⁸²⁾

Sin dar, pues, por zanjada la discusión entre el mecanicismo y el vitalismo, y cómo se pueda entender en su caso el sentido del finalismo, de lo que no cabe duda es que la biología está muy lejos de aceptar ser sierva de la física y de su modo de ver las cosas. La biología reivindica su independencia, porque al tratar de una realidad *distinta* a la realidad de la que tratan los físicos necesita métodos distintos, principios distintos. La biología, pues, queda liberada del apriorismo mecanicista.

De todo lo dicho se puede sacar una consecuencia importante: a partir de ahora, *ser científico* no significa necesariamente ser

materialista.

Por último, en la *psicología* tenemos una situación análoga a la que veíamos en la *biología*. También la *psicología* había caído en la fascinación de los métodos y procedimientos físico-químicos. Ante el caudal de la experiencia inmediata, la *psicología* trata de analizarlo de la misma forma que la *física* analiza el mundo de los cuerpos. El resultado de este análisis es la reducción de todos los complejos que la conciencia nos ofrece a elementos psíquicos irreducibles. A los átomos físicos corresponde un mundo de átomos mentales. Y a la ley de la gravitación que rige el mundo de la *física* corresponde en la *psicología* la *ley de asociación de ideas*.

En la *psicología* también se produce una renovación. El asociacionismo sufre una seria crisis. "La *psicología* moderna rompe los moldes mecánicos —explica Joaquim Xirau—. Frente a un mecanismo de sensaciones —pulverización atómica del espíritu— se afirma la fluencia psíquica como algo originario e irreducible. A una *psicología* analítica sucede una *psicología* funcional."⁽⁸³⁾

Sin duda es la *psicología de la forma* (Wertheimer, Köhler) la que de forma principal logra una nueva estructuración de la ciencia psicológica. Para esta escuela psicológica, la "vida psíquica —nos dice Joaquim Xirau— no es un simple agregado atómico ni aun una simple fluencia interior. Todo en la conciencia es función estructurada, forma organizada con un sentido y un fin. La sensación es una simple abstracción inexistente. Lo fundamental en la vida psíquica es la organización que la orienta y dirige. Todo en ella tiene un

sentido, un función peculiar, una expresión vitalmente importante. Lo originario son las formas, las estructuras que modelan y orientan el contenido de la vida interior."⁽⁸⁴⁾ Esta cita está tomada del artículo que Joaquim Xirau dedicó a esta escuela de la psicología, titulado «La psicología de la forma», publicado en 1926.

Vistas las crisis de las ciencias (física, matemáticas, biología, psicología), podemos concluir con Joaquim Xirau: "El edificio renacentista se agrieta por todas partes."⁽⁸⁵⁾ Cada ciencia ahora reivindica su propia autonomía. La subordinación de todo el saber a la razón físico-matemática toca a su fin.

Lo más importante para nosotros de todo esto es que el hombre dedicado a la filosofía se ve liberado del yugo que también sobre él imponía la física. Así lo expresaba Ortega en 1929: "[...] esta reciente *capitis diminutio* de la física como teoría ha actuado sobre el estado espiritual de los filósofos liberándolos para su vocación. Superada la idolatría del experimento, recluido el conocimiento físico en su modesta órbita, queda la mente franca para otros modos de conocer y viva la sensibilidad para los problemas verdaderamente filosóficos."⁽⁸⁶⁾ La filosofía, pues, sentía que existía un campo propio. La filosofía tiene un campo de reflexión que es irreductible al campo de las ciencias naturales.

En conclusión, podríamos decir que ahora, a la altura de principios del siglo XX, queda constituido un *ámbito propio* para la filosofía y un ambiente donde poder filosofar con *libertad*. Y fue en este ambiente en el que Joaquim Xirau se formó.

2.3.2 NUEVAS ORIENTACIONES FILOSOFICAS.

Este ambiente de «libertad» para filosofar se ve reflejado en las diferentes tendencias que en los albores del siglo XX surgen por todas partes. A la altura de 1927, nos dice Joaquim Xirau: "Asistimos, en efecto, a una fuerte reacción antirrelativista iniciada en los más diversos lugares y con los más distintos propósitos. Las tendencias filosóficas objetivistas y antirrelativistas adquieren cada día nuevo vigor."⁽⁸⁷⁾

En este afán de superación del relativismo hay que incluir a filosofías que son de lo más dispares. Como nos dice Joaquim Xirau, todos estos pensadores tratan de "superar el subjetivismo relativista en que se halla encerrada la filosofía moderna y toman, bajo este denominador común, las tendencias más diversas y las direcciones más divergentes, [...]."⁽⁸⁸⁾

Así, podemos señalar la reacción que contra el relativismo y subjetivismo se manifiesta en el movimiento de vuelta a Kant iniciado en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX. En este sentido hay que destacar la escuela neokantiana de Marburgo, de aspiraciones objetivistas y antirrelativistas. También, en este sentido, hay que señalar a la escuela de Baden y sus reflexiones sobre los valores y la cultura (Windelband, Rickert).

También tendríamos que subrayar la importancia del pensamiento antirrelativista de Brentano. La orientación objetivista de Brentano se halla en conexión con la lógica de Bolzano. En esta misma corriente se sitúa la fenomenología de Husserl. Husserl, que fue el discípulo más destacado de Brentano, llevará a cabo una de las renovaciones más importantes que se han

dado en la historia de la filosofía. Veremos que es en la fenomenología de Husserl donde justamente Joaquim Xirau encontrará el método para su filosofía.

Husserl tendrá un número muy grande de seguidores. Entre los más destacados podemos señalar a Max Scheler. Éste desarrolla la «filosofía de los valores». El más genial de los discípulos de Husserl será Heidegger. Tanto Max Scheler como Heidegger pondrán serias dificultades a los desarrollos de Husserl. Como sabemos, Joaquim Xirau se ocupó profundamente de todos ellos.

Al lado de los movimientos antedichos, podríamos mencionar lo que genéricamente podríamos llamar «realismo». Dentro de este apartado podemos señalar filósofos de muy distintas tendencias. Así, se da un realismo de base inductiva y experimental (Hartmann, Wundt, Paulsen, Meyerson, Külpe...). Dentro de este grupo del «realismo» hay que señalar también las aportaciones de la corriente neorrealista norteamericana, así como también el desarrollo de la neoescolástica. "No es posible dejar de mencionar en este lugar —nos dice Joaquim Xirau— la corriente neorrealista norteamericana, menos fina probablemente en sus desarrollos, aunque no menos decidida en sus propósitos, ni la corriente neoescolástica que, sin renunciar a ninguno de sus postulados fundamentales, intenta entroncarse íntimamente con las investigaciones de la ciencia y de la filosofía contemporáneas."⁽⁸⁹⁾ Y dentro de este «realismo» tendríamos que recordar también una figura como Moore, que se esforzó en superar el relativismo moral. También luchó contra las tesis idealistas de la no existencia del mundo exterior. Su amigo y compañero

Russell desarrolló también tesis antirrelativistas. Russell trabajó en íntima colaboración en trabajos de lógica con Whitehead. En sus trabajos de lógica está presente la huella de Frege, así como de Meinong.

En todo este cuadro que estamos describiendo merece una mención aparte Henri Bergson. Bergson fue un filósofo que de una manera especial reaccionó contra la concepción mecanicista. "Bergson —nos explica Joaquim Xirau— poderosamente influido, en su juventud, por el pensamiento spenceriano, no tarda en darse cuenta de la contradicción radical que se halla en la base de su sistema y en la de toda concepción unilateralmente mecánica del universo."⁽⁹⁰⁾ En conjunto, Bergson luchó contra el materialismo y construyó un pensamiento lleno de sentido religioso.

Estos grandes apartados a los que nos hemos referido no son más que una pincelada sobre la situación de la filosofía a principios del siglo XX. No pretende otra cosa que reflejar el ambiente reinante cuando Joaquim Xirau se encuentra con la filosofía. El número de pensadores relevantes que reaccionan en el sentido señalado es muy grande. En España la figura más representativa es Ortega y Gasset. El propio Ortega expresaba su propia opción de superación de la modernidad en 1916: "Por mi parte —dice Ortega—, la suerte está echada. No soy nada *moderno*; pero muy *siglo XX*."⁽⁹¹⁾

Esta reacción que se produce en todas estas tendencias de la filosofía no significa volver a esquemas del pasado. No se trata de ninguna reacción nostálgica. No está en la mente de estos pensadores volver a la ingenuidad pre-renacentista. Desde

luego, podríamos desear una vuelta nostálgica a ese mundo lleno de seguridad y de sentido de los antiguos y medievales. Pero una vuelta así sería absolutamente estéril. Las nuevas filosofías miran hacia adelante y no hacia atrás. No se trata de "una vuelta ingenua —explica Joaquim Xirau— para la cual el conocimiento es una copia fiel, pasiva, receptiva, de la realidad."⁽⁹²⁾ El conocimiento es creativo. Es necesario forzar a la realidad a que nos dé respuestas. Pero las respuestas las da la realidad. El conocimiento organiza e interpreta las respuestas que la realidad le da. El conocimiento interviene continuamente para clarificar y estructurar la realidad. "Pero el mundo —explica Joaquim Xirau— existe con independencia de mí, de los sujetos que lo conocen y aun de la existencia de todo conocimiento."⁽⁹³⁾

Todos estos movimientos, pues, se caracterizan por un afán de superación de la modernidad. El edificio renacentista se resquebraja. Por eso, más que unirles a estos pensadores una teoría, lo que les une es la reacción que llevan acabo contra el relativismo subjetivista y contra la servidumbre de la filosofía a la física y las ciencias naturales en general.

El pensamiento de Joaquim Xirau está en perfecta sintonía con todo este ambiente. Por ello, es evidente que Joaquim Xirau es un hijo de su tiempo.

2.3.3 LA ACTITUD FENOMENOLOGICA.

Como hemos visto, los problemas con los que se enfrenta la filosofía del siglo XX son consecuencia de la mentalidad positivista. Y la fenomenología caerá en la cuenta de que el

error fundamental de esa mentalidad positivista no viene de que sea una postura «radical», sino de todo lo contrario. Viene de su falta de radicalismo. Viene de su falta de fidelidad a sus propios principios. El positivismo, una vez que formula sus principios, los abandona. La fenomenología los recoge, y lo hace *para llevarlos a su plenitud*. La superación del positivismo tiene que venir de llevar hasta las últimas consecuencias la forma de pensar del propio positivismo. Así pues, la fenomenología no es otra cosa que llevar hasta su más profundo radicalismo la máxima de atenernos sólo a «lo dado».

Y para entender el método que nos propone la fenomenología tenemos que examinar, en primer lugar, dos sentidos distintos que tiene la palabra «teoría». Teoría puede significar, en primer lugar, *especulación pura y desinteresada*. Esto es, afán de constatar el ser de las cosas, *sin tomar posición alguna*, sin pronunciarse sobre las cosas, sin formular ningún juicio. En esta primera acepción, «teoría» sería el resultado de la actividad especulativa: pretendería eso, lo que hace el espejo, *reflejar con pulcritud la realidad*.

Pero «teoría» significa también una *construcción hipotética*, una articulación más o menos sistemática que hacemos para tratar de dar una *explicación* de la realidad.

Dos son, pues, los conceptos clave en estas dos significaciones que acabamos de ver. Lo clave en la primera es *describir*, mientras que en la segunda lo clave es *explicar*. Y el método fenomenológico consiste justamente en llevar a las últimas consecuencias la primera de las acepciones de teoría. La

fenomenología toma "la actitud especulativa en la forma más radical que nunca nadie haya intentado —explica Joaquim Xirau—. El hecho de renunciar a toda teoría hipotética le permite ser estrictamente teorética en el sentido más implacable. La actitud fenomenológica —«preteorética» frente a toda teoría hipotética— es la actitud del puro espectador."⁽⁹⁴⁾

El positivismo, en cambio, no ha realizado nunca su programa. La razón de esta infidelidad a su propio programa radica en el «cientificismo» del que está preso. El modelo que toma el positivismo es el de la física. Y la física no se reduce, ni puede reducirse, a lo que la experiencia le ofrece de forma inmediata. Lo que la física, por definición, pretende hacer es «explicar» las «apariencias». ¿Qué significa «explicar» la apariencia? Significa abandonarla, significa sustituir esa «apariencia» por otra cosa que la sirva de fundamento.

Así, por ejemplo, ante la luz, ante el hecho de la luz, puedo tener dos actitudes. Puedo contemplarla, describirla, o puedo intentar *explicarla*. Esto último es lo que intenta hacer la física. Para ello formula una teoría matemática de la luz. Formula una hipótesis. Y lo que parecía patente a primera vista no lo es. Lo que aparece a la mirada ingenua no es, en realidad, sino algo *problemático*. La hipótesis que formula es lo que está «detrás», lo que «explica» la luz. Así pues, eso hipotético pasa a ser la verdadera realidad.

La ciencia, pues, no respeta la realidad. La somete a toda clase de manipulaciones y violencias. "En un laboratorio de Física o de Fisiología —explica Joaquim Xirau— una realidad

enigmática y misteriosa para el profano suplanta a la superficie tranquila de la realidad cotidiana... Nada más alejado del ideal de la filosofía positivista."⁽⁹⁵⁾

A pesar de la infidelidad que supone al auténtico espíritu positivista esta actitud de la ciencia como *explicación hipotética de la realidad*, es justamente la que se introduce en la filosofía a través del positivismo. Así, en lugar de atenerse a los «fenómenos», a lo que aparece, tal como aparece, el positivismo los abandona. El positivismo se funda, pues, en un sistema de hipótesis. Está lleno de pre-juicios: es, por lo tanto, todo menos una ciencia libre de presuposiciones.

Una ciencia filosófica fundamental exige, por el contrario, toda renuncia a dar «explicaciones», debe limitarse a las cosas tal y como se nos ofrecen en la pura experiencia. *Esto es lo que pretende la fenomenología: realizar una tarea de pulcra descripción*. A este respecto nos dice Joaquim Xirau: "De ahí resulta el «principio de todos los principios» del cual ninguna verdadera teoría se puede apartar: toda intuición en la cual se dé originariamente algo es fuente auténtica y legítima de conocimiento."⁽⁹⁶⁾ En otros términos, es preciso abandonar toda hipótesis previa y volver «a las cosas mismas». "Es preciso -nos dice Joaquim Xirau- atenerse a la evidencia, a toda evidencia y sólo a la evidencia."⁽⁹⁷⁾

Este, pues, es el método que sigue la investigación fenomenológica. Y esta será la exigencia metodológica que se impondrá Joaquim Xirau: «¡A las cosas mismas!». De esta máxima nacerá una nueva forma de ver el mundo. De la fenomenología se

derivará, nos dice Joaquim Xirau, "una nueva teoría de la verdad, una nueva teoría del ser, una nueva teoría de la conciencia y, por consiguiente, una nueva orientación radical de la vida."(⁹⁸)

Ser fiel a esta exigencia metodológica será de gran fecundidad para el pensamiento de Joaquim Xirau, como veremos seguidamente. En primer lugar veremos cómo a través del sentido de la verdad que instaura la fenomenología husserliana, hace una severa crítica al relativismo subjetivista. En segundo lugar, también desde la metodología fenomenológica, Joaquim Xirau también lleva a cabo una contundente crítica al cientificismo. Y lo que es más grave aún: la propia exigencia de la metodología fenomenológica llevará a Joaquim Xirau a realizar también una crítica sobre algunos aspectos del pensamiento de Husserl. Todo ello lo vemos a continuación.

2.4 EL PROBLEMA DE LA VERDAD

La pregunta clave que hemos de hacernos es: ¿Qué estatuto tiene la «verdad»? ¿Qué sentido tiene decir que una proposición es «verdadera»? ¿Queremos decir que dicha proposición es *objetivamente* verdadera, es decir, necesariamente y apodícticamente verdadera? ¿O queremos decir meramente que es *subjetivamente* verdadera, es decir, que su carácter de verdad depende del sujeto que perciba dicha proposición?

Si la verdad depende del sujeto y no podemos hablar de una *verdad objetiva*, entonces estamos ante el subjetivismo relativista. Ya hemos visto las enormes consecuencias que este modo de pensar trae consigo. Joaquim Xirau, desde sus primeros trabajos, se esforzó por resolver este problema. De hecho, en su tesis doctoral, *Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna*, trata de analizar el problema de la verdad. Así lo plantea al comienzo de dicho trabajo: "Estudiaremos en Leibniz esta cuestión: ¿Cuáles son las condiciones universales y necesarias, eternas de una verdad general? En otros términos: ¿Qué es ser algo verdad?"⁽⁹⁰⁾

Joaquim Xirau encontró en Husserl el camino para superar el problema del relativismo y encontrar el camino para establecer una *teoría sobre la verdad*. Como ya vimos en el capítulo primero, esto lo desarrolló en su libro *El sentido de la verdad*. De hecho, en dicho libro nos dice Joaquim Xirau: "En lo que sigue

trataremos de plantear el problema lógico y epistemológico de la verdad desde el punto de vista del análisis fenomenológico. Seguiremos para ello las investigaciones de Husserl."⁽¹⁰⁰⁾

En el presente apartado vamos a ver los dos aspectos sobre este problema de la verdad. En primer lugar veremos cómo Joaquim Xirau, siguiendo la crítica que lleva a cabo Husserl, nos muestra *las graves insuficiencias del modo de pensar del subjetivismo relativista*. A continuación veremos, también en total paralelismo con los planteamientos de Husserl, cómo Joaquim Xirau establece *el sentido de la verdad*.

2.4.1 CRITICA DEL SUBJETIVISMO RELATIVISTA.

Para desmontar la postura del subjetivismo relativista Joaquim Xirau va a utilizar, como ya hemos apuntado, el método fenomenológico. Es decir, lo que va a hacer es «poner ante los ojos» la cosa misma. Se trata, pues, de mantener una total pulcritud ante lo que nos es *dado*.

Lo que el subjetivismo relativista sostiene es que cuando enunciamos una proposición del estilo: «algo es», lo que *realmente* estamos queriendo decir es: «algo es para mí». Así, según el subjetivismo relativista todas las proposiciones tienen un significado *meramente subjetivo* y, por lo tanto, en ningún caso tiene sentido hablar de verdades *objetivas*.

Un caso paradigmático de esta postura es la mantenida por el *psicologismo*. La posición del *psicologismo* consiste en afirmar que la fundamentación de la lógica está en la psicología. En efecto, la lógica se ocupa del *pensamiento correcto*. La

psicología se ocupa del *pensamiento en general*. Parece, por lo tanto, bastante claro que para determinar las bases del pensamiento correcto (lógica) antes tendremos que poner en claro el pensamiento en general (psicología). "Sólo si tenemos una idea clara de los mecanismos y de las articulaciones del pensamiento en general —nos dice Joaquim Xirau explicando la posición del psicologismo—, podremos llegar a la formulación correcta de las estructuras del pensamiento *normal*." ⁽¹⁰¹⁾

Evidentemente esto es igualmente aplicable a la ética y a la estética. La ética derivará de la psicología de la voluntad, y la estética de la psicología del sentimiento. Desde esta postura, pues, la filosofía del espíritu se halla *condicionada en su totalidad* por la psicología.

Dentro de la postura del psicologismo hay dos modos de entender la cuestión. Una postura es la defendida por los empiristas (Stuart Mill, por ejemplo), para los cuales la psicología que sirve de base a la lógica y demás ciencias del espíritu se funda en las leyes de la «asociación de ideas». Otra postura distinta es la de los kantianos, para los cuales la estructura de la conciencia psicológica es *a priori*. "En uno y otro caso —explica Joaquim Xirau— la psicología es la base de la lógica y los preceptos metódicos de la lógica son una derivación de las leyes de la conciencia intelectual." ⁽¹⁰²⁾ Y en uno y otro caso *la verdad* (que es de lo que trata la lógica) depende de la psicología. Así, la verdad, según el sentido que demos, es *verdad para mí*, o bien *verdad para la especie humana*. En cualquier caso, pues, no tiene sentido hablar de *verdad objetiva*.

Contra el psicologismo reaccionó el *logicismo*. La posición de los *logicistas* es, en esencia, afirmar la primacía de la lógica sobre la psicología y el resto de las ciencias. Los *logicistas*, muchos de ellos de procedencia también kantiana, contraponen al pensamiento de «hecho», objeto de la psicología, el pensamiento de «derecho», formulado por la lógica. La lógica formula, para los *logicistas*, el conjunto de condiciones ideales de toda ciencia o teoría. La primacía, pues, en opinión de los *logicistas* está en la lógica. Es la psicología la que depende de la lógica y no al contrario. "Esta posición —explica Joaquim Xirau— halla su expresión más rigurosa en la Lógica de Cohen y de Natorp. Si la psicología aspira a ser una ciencia —dice en substancia éste— es preciso que se someta, como el resto de las ciencias, a las leyes ideales de la lógica. Mal puede la lógica, que sirve de soporte ideal a la psicología, hallar su fundamento en ella."⁽¹⁰³⁾ De este modo los *logicistas* tratan de salvaguardar la objetividad de la verdad: mi pensamiento debe regirse por la lógica, no al contrario. La verdad objetiva es el criterio de demarcación entre pensamiento correcto y pensamiento erróneo.

Para resolver este dilema y reivindicar la objetividad de la verdad, la actitud que Joaquim Xirau adopta, siguiendo a Husserl, es totalmente distinta a la de los *logicistas*. Tanto los psicologistas como *logicistas* basan sus posiciones en consideraciones sobre las relaciones entre la psicología y la lógica. Esta discusión parece que no tiene fin. Además, como lo había visto Husserl, son los psicologistas los que llevan la mejor parte si se mantiene la discusión en estos términos.

"Husserl prescinde de toda consideración general sobre principios y nos pone en presencia de proposiciones concretas de la ciencia y de la lógica —explica Joaquim Xirau—, con el objeto de hacernos ver, por intuición directa, cuál es su estructura esencial."(5)

Pues bien, siguiendo esta metodología podemos establecer dos vías fundamentales para la superación del pensamiento psicologista. La primera vía consiste en ponernos en presencia de los principios lógicos, haciéndonos ver cómo el psicologismo desvirtúa el auténtico significado de los mismos. La segunda vía consistirá en partir de las premisas del psicologismo y llegar a conclusiones que son insostenibles. Veremos que el psicologismo, y con él todo el subjetivismo relativista, lleva implícito un *contrasentido*.

En cuanto a la primera vía, si hacemos un análisis minucioso de los principios y leyes de la lógica, como por ejemplo el principio de no-contradicción, veremos cómo los principios lógicos, rigurosos y absolutos, no tienen nada que ver con las fórmulas vagas e imprecisas que nos ofrece la lógica psicologista. En efecto, el psicologismo afirma que llegamos al principio de no-contradicción después de una serie de aproximaciones: para una misma persona, en un mismo lugar, al mismo tiempo, en un determinado estado de conciencia, que vagamente podemos llamar «normal», no le es posible pensar que A sea no-A. Ante esto nos dice Joaquim Xirau: "Nada más alejado del principio lógico de no-contradicción. Éste afirma simplemente: A no es no-A, de un modo absoluto e incondicional."(104) La postura psicologista, pues, falsea el

significado del principio de no-contradicción. El principio de no-contradicción tiene un significado de absolutidad e incondicionalidad, el cual queda deformado en la interpretación psicologista. El psicologismo falsea y deforma lo que *realmente* queremos decir cuando establecemos los principios lógicos.

Pero más contundente aún es la segunda vía de crítica al psicologismo. A través de esta vía vamos a ver lo que significa llevar hasta las últimas consecuencias los principios psicologistas. Como hemos visto, el psicologismo deriva de afirmar que las leyes de la lógica dependen de la conciencia que las formula. La verdad, entonces, no sería válida por sí misma sino tan sólo para el hombre, sea para el hombre como realidad individual o como realidad específica.

Así, por ejemplo, desde el punto de vista del psicologismo, cuando enunciamos una proposición como «los pinos son verdes», es posible que dicha proposición sea válida para nosotros y a la vez no lo sea para otros seres hipotéticos.

¿Qué puede significar la suposición hipotética de que puede haber seres para los cuales no sea verdad, siguiendo el ejemplo, la proposición «los pinos son verdes»? La respuesta nos la plantea Joaquim Xirau en los siguientes términos: "[...] si analizamos con precisión las afirmaciones relativistas veremos que pueden significar tres cosas perfectamente distintas: pueden significar, que aquellos seres reales o hipotéticos, no ven los pinos verdes sino de otro color; que las cuatro palabras de la citada proposición -los, pinos, son, verdes-, no significan lo mismo para ellos que para nosotros; que ven los pinos verdes y

usan las palabras en el mismo sentido"⁽¹⁰⁵⁾ En este ejemplo, las dos primeras posibilidades que plantea Joaquim Xirau son irrelevantes. Las enfermedades de la retina son abundantes, así como la diversidad de lenguas. El problema se plantea en la tercera posibilidad. En esta tercera posibilidad, para dichos «seres hipotéticos» la proposición «los pinos son verdes» no es verdadera, a pesar de que ven los mismos pinos verdes y utilizan las palabras en el mismo sentido. Lo que ocurre, pues, en este tercer caso es que dichos «seres hipotéticos» van contra el sentido mismo de las palabras. En esta postura, por lo tanto, se comete un *contrasentido*.

¿Qué significa cometer un *contrasentido*? "Se comete un *contrasentido* —explica Joaquim Xirau— cuando una teoría pugna en sus afirmaciones totales con las condiciones indispensables para que un conjunto ideológico pueda ser denominado teoría. Es lo más grave que se puede alegar contra una afirmación cualquiera."⁽¹⁰⁶⁾ Decir, por lo tanto, que una teoría es un *contrasentido* es mucho más grave que decir que es falsa, e incluso que decir que es absurda. Porque cuando una teoría es falsa se puede substituir por otra verdadera. Cuando es absurda, se puede dejar de pensar y pensar otra. "Cuando es un *contrasentido* —explica Joaquim Xirau— no es posible ni lo uno ni lo otro, pues sostiene afirmaciones que, de ser ciertas, harían imposible la existencia de toda teoría en general. Es la supresión de todo pensar y todo ser. Tal es el caso del escepticismo en todas sus formas. Y el relativismo subjetivista lleva ineludiblemente implícito un escepticismo."⁽¹⁰⁷⁾

Por todo lo anterior nos dice Joaquim Xirau que el psicologismo "destruye las condiciones indispensables para poder formular palabras coherentes. Si aspira a sostenerse es preciso que renuncie a formularse. Niega la posibilidad de afirmar o negar nada y, por consiguiente, la de afirmarse a sí mismo como teoría. Llevado a sus últimas consecuencias conduciría al silencio absoluto."⁽¹⁰⁸⁾

Decir, pues, que la verdad es «verdad para mí» es renunciar a pronunciar palabras con sentido, es cometer simplemente un *contrasentido*. Las palabras «verdad» y «en mí» son incompatibles en una misma unidad de pensamiento. La verdad, por definición, es por sí misma y en sí misma. La verdad nunca es una verdad en mí o una verdad para mí. Y lo mismo ocurre con el error. Si yo digo « $2 + 2 = 5$ », o bien no le doy a los términos el sentido habitual, o bien cometo un error, un error que no es un error «en mí», sino un error «en sí».

Para ser consecuentes con el psicologismo, pues, tendríamos que adoptar la postura del *silencio absoluto*. El mero hecho de pronunciar las palabras con un significado destruye en la raíz misma del psicologismo. Y esto mismo sucede con el relativismo en general. El relativismo, en cualquiera de sus formulaciones nos lleva a un *contrasentido*, el cual destruye, como ya hemos visto, toda posible afirmación, *incluida la propia afirmación relativista*.

Así pues, una vez visto que el subjetivismo relativista es insostenible, nos queda ver cuál puede ser el *sentido de la verdad*. Es lo que vemos a continuación.

2.4.2 DIFERENTES TEORIAS SOBRE LA VERDAD.

Para establecer el *sentido de la verdad*, Joaquim Xirau lo hizo desde la perspectiva histórica de las diferentes teorías de la verdad.

Esquemáticamente, podemos sintetizar las respuestas que se han dado a la pregunta «¿qué significa ser verdad?» en dos posturas distintas.

Según la *primera postura*, y la más tradicional, la verdad se define como adecuación del intelecto a la cosa, *adaequatio rei et intellectus*. Ante esta primera postura nos preguntamos: ¿en qué consiste la «coincidencia del pensamiento con la cosa»? Podemos comparar el pensamiento que tengo con su objeto si éste es previamente conocido. Pero si se trata de una realidad que es totalmente incógnita, ¿cómo establecer esa comparación? Para comparar mi pensamiento con la cosa, será preciso que la cosa se haga presente a mi pensamiento. Está claro, por lo tanto, que *la comparación del pensamiento con la cosa presupone el conocimiento de aquello mismo que aspiro a conocer*. El círculo vicioso es evidente.

Ante este círculo vicioso a partir del Renacimiento se toma otro tipo de valoración. Si no me es posible valorar el pensamiento mediante su confrontación con una realidad en sí incógnita no tendré más remedio que buscar en el pensamiento mismo la medida de la realidad y de la verdad. La verdad se hallará en las articulaciones del juicio. De aquí surge la *segunda postura* en el planteamiento del problema de la verdad.

Dentro de esta segunda postura, encontramos tres sentidos

distintos que se da a la verdad. Son los siguientes.

Según el primer sentido, la verdad se identifica con una *cualidad de los juicios*. Según el segundo sentido, verdad sería la *coordinación armónica de juicios*. Y, según el tercer sentido, verdad sería la *dependencia juicio-sujeto*.

El *primer sentido* es la doctrina según la cual juicios verdaderos son los juicios que tienen una *cierta cualidad*. Una posición, dentro del primer sentido sería calificar como verdaderos los juicios que carecen de *contradicción interior*. No es difícil ver que esta posición es de todo punto insuficiente. De hecho, no nos sería nada difícil encontrar juicios falsos que no tienen ninguna contradicción interna.

Menos aceptable todavía es la posición de Hobbes dentro de este sentido de la verdad, "según la cual —explica Joaquim Xirau— la verdad de un juicio se identifica con la precisión y la rectitud de la expresión verbal."⁽¹⁰⁹⁾

Parece claro, pues, que *la verdad de un juicio ha de depender de algo externo a él mismo*. No es válido identificar la verdad de un juicio con una cualidad interna a él mismo. De la insuficiencia de este primer sentido surgen los dos siguientes sentidos.

Según el *segundo sentido*, diríamos que la verdad de un juicio depende de su coordinación armónica con el resto de los juicios. Una de las posiciones seguidas dentro de este segundo sentido de verdad es aquella que mantiene que *un juicio es verdadero cuando no se halla en contradicción con el resto de los juicios aceptados como verdaderos*. Pero esto es inaceptable.

Intentar explicar la verdad de este modo, "sería sancionar el reinado de los prejuicios -nos dice Joaquim Xirau- y establecerlos firmemente en lugar de la verdad [...]"⁽¹¹⁰⁾ Porque, ¿cómo contradecir un juicio que se ha hecho en el pasado si la verdad del juicio que hacemos ahora depende de la armonía y no contradicción con el resto de los juicios? Esto impediría el progreso de las ciencias, al no aceptar nuevos juicios que estén en contradicción con los comúnmente aceptados. "Nada ha detenido tanto el progreso de la ciencia -nos dice Joaquim Xirau- como el empleo de este falso criterio de verdad."⁽¹¹¹⁾ De hecho, no sería difícil enunciar juicios falsos que a su vez no estén en contradicción con los juicios verdaderos de una ciencia determinada. Queda claro, pues, que esta posición tampoco nos resuelve el problema.

Otra posición dentro de este segundo sentido sería decir que "para que un juicio sea verdadero -explica Joaquim Xirau- debe ser probado. La verdad de un juicio consistiría, pues, en su demostrabilidad."⁽¹¹²⁾ Pero esto tampoco es admisible. Hay casos en los cuales un juicio no es capaz de prueba, ni la necesita. Sin embargo, estos juicios pueden ser también verdaderos. Así, por ejemplo, los juicios «el amarillo es distinto del verde», «un triángulo no es un rectángulo» o «la belleza es una buena cualidad» son verdaderos, pero no pueden ser probados por otros juicios. Además, toda prueba supone, si no queremos tener una regresión hasta el infinito, juicios cuya verdad no sea identificable con «ser probados por otros juicios». En definitiva, tiene que haber unos juicios que, aun siendo

verdaderos, no pueden ser probados por otros juicios.

Podemos decir, en conclusión, que este segundo sentido, según el cual la verdad se identifica con la armonía y no contradicción entre juicios, es a todas luces insuficiente.

El tercer sentido es aquel que establece que la verdad depende de la relación en que se halla el juicio con la conciencia de un ser pensante. En definitiva esta es la afirmación que nos lleva a firmar la tesis del subjetivismo relativista, del que nos hemos ocupado anteriormente. Verdad, según el relativismo, es lo que «para mí» es verdad.

Este tercer sentido nos lleva al relativismo. Pero también el primer y segundo sentidos analizados nos llevan al relativismo. Porque, como hemos visto anteriormente, tanto en el primer sentido como en el segundo proposiciones verdaderas nos pueden aparecer como falsas y viceversa.

En conjunto, por lo tanto, esta segunda postura que intentaba superar el círculo vicioso de la «*adaequatio rei et intellectus*» se nos muestra insuficiente. Cualquiera de los sentidos de esta segunda postura nos lleva al relativismo, y ya vimos que la postura relativista es insostenible.

Una vez visto esto, como nos dice Joaquim Xirau, "no queda otra relación para determinar la esencia de la verdad que la que mantiene el juicio con los contenidos puestos por él. En este sentido cobra nueva significación la vieja determinación según la cual la verdad es: *Adaequatio intellectus et rei*." ⁽¹¹³⁾

Hay, pues, que dilucidar el sentido que puede tener esa «adecuación» para no caer en el círculo vicioso que veíamos en

la primera postura y no caer, por otra parte, en el relativismo en el que cae la segunda postura. Es lo que tratamos a continuación.

2.4.3 LA INTENCION SIGNIFICATIVA Y SU CUMPLIMIENTO.

Comencemos por la siguiente pregunta: ¿Qué es la palabra? ¿Qué ocurre cuando decimos que un vocablo o una proposición significan o intentan decir algo? Mediante las palabras, mediante el lenguaje, intentamos transmitir lo que pensamos y hacerlo inteligible a otros. Pero, ¿cómo es posible esta transmisión a través de los sonidos o de los signos gráficos? ¿Cómo es posible el diálogo consigo mismo o con los demás?

Para la concepción positivista la palabra es simplemente el signo de la cosa significada, siendo el signo un caso particular de la «asociación de ideas». La bandera es «signo» de la patria, el humo es «signo» del fuego. De la misma manera el lenguaje establecería un vínculo entre cada palabra o grupo de palabras y la cosa o cosas significadas por ellas.

La insuficiencia de esta postura es bien patente. La «asociación de ideas» se reduce al final al fenómeno de asociación de «imágenes», y no todo lo que el lenguaje expresa se puede reducir a imaginación. De hecho, ya antes de Husserl (Lipps, James, Külpe) se puso de relieve la insuficiencia de hablar de la correspondencia cosa-palabra.

Para entender el problema del lenguaje es necesario que nos detengamos a considerar la diferencia entre *signo* y *significado*. El *signo* es anterior a la cosa y se mantiene claramente separado

de ella. Este signo es la palabra (escrita o hablada). La palabra en cuanto *mero* signo y *por sí misma* no tiene ningún sentido; no tiene en su pura materialidad ningún significado.

Pero cuando utilizamos el lenguaje no nos quedamos en la percepción de la pura materialidad de la palabra. Cuando hablamos, escribimos, leemos o escuchamos no atendemos a las palabras en sí mismas. La palabra, en el uso que hacemos del lenguaje, hace siempre alusión a una realidad que se halla *más allá de sí misma*. A esta «realidad» aludimos mediante la «intención significativa». "El vocablo —explica Joaquim Xirau— no tiene sentido por sí mismo. Para que lo adquiriera es preciso dárselo. La «intención significativa» se infiltra en el cuerpo de la palabra, lo orienta, le da vida y lo pone en vibración."⁽¹¹⁴⁾ Por esto es por lo que una misma palabra puede tener diversos sentidos. Es precisamente la «intención significativa» la que determina el sentido concreto de la palabra.

Así pues, la significación (es decir, el hecho de dar un significado) es un acto de referencia, una *aspiración*. Mediante ella *mencionamos* y aludimos a realidades que no nos son presentes. Cuando utilizamos el lenguaje, hacemos actos de *mención*. Mentamos algo que está más allá de la palabra en cuanto pura materialidad.

Para entender mejor esto, es conveniente aclarar los tres modos posibles de referirnos a un objeto: la percepción, la representación y la mención.

En la percepción, a través de aspectos sensoriales, nos son

dadas directamente «cosas». Por ejemplo, cuando veo una naranja. En este caso tengo «ante mí» la «cosa», la naranja. Por el momento no vamos a analizar más profundamente este «estar ante mí». Lo importante aquí es la consideración que en la percepción la cosa esta *presente*.

En la *representación*, sea imaginación, memoria, o fantasía, la estructura esencial de la conciencia no cambia con respecto a los actos de percepción. La cosa sigue estando «presente». Obviamente con otro sentido de «presencia». Es la diferencia, por ejemplo, de «ver» una naranja a «recordar» esa naranja vista.

En la *menção*, sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en la percepción y en la representación, *no hay nada presente del objeto al que se refiere*. En la *menção* no se presenta ni se representa nada. La realidad no está presente, sino ausente. No la vemos ni la recordamos, nos limitamos a mencionarla.

Pues bien: *la menção no es otra cosa que la «intención significativa»*. En esta función significativa la conciencia es radicalmente activa. "Mentamos un objeto ausente —nos dice Joaquim Xirau— y entendemos aquello que mencionamos."⁽¹¹⁵⁾

La «intención significativa» no es, sin embargo, suficiente a la hora de elucidar el problema de la verdad. La intención significativa es, en principio, una simple *aspiración*. Aspira constantemente a ser verificada mediante la presencia real de aquello que significa. Hay que distinguir, pues, netamente entre la «intención significativa» y su efectivo «cumplimiento». De esta distinción surgirá el *sentido de la verdad*.

2.4.4 EL SENTIDO DE LA VERDAD.

Podemos decirlo ya. Verdad en este nuevo sentido es: la correspondencia de la «intención significativa» con la intuición que le otorga la plenitud de la evidencia. Así, si denominamos a la primera «pensamiento» y a la segunda «cosa», podremos decir con todo rigor que la verdad es la adecuación del intelecto con la cosa.

El error de la epistemología tradicional ha sido reducir el problema de la verdad a la correspondencia entre la «imagen» y la realidad que dicha imagen representa. Entre dos objetos —el objeto mental y el objeto real— la adecuación se establece o no. En el primer caso tenemos la verdad. En el segundo, el error. Plantear el problema así, como hemos visto, es entrar en un callejón sin salida. De hecho, el «realismo ingenuo», desde su propia insuficiencia condujo al idealismo subjetivo. La realidad a la cual aspiro, al hacerse presente, se convierte en «representación», y toda representación es «mi» representación. De esta forma, acabo encerrado en círculo de mi subjetividad.

Ahora, sin embargo, cambian los términos del planteamiento. Porque entre el objeto que es mentado en el pensamiento y el objeto a cuya presencia aspira no hay diferencia alguna. La diferencia no se halla en la naturaleza del objeto, sino en la manera de referirse la conciencia a él. La verdad acontece cuando el objeto mentado es justamente el objeto en cuya presencia se está. Es decir, cuando la «intención significativa» tiene un efectivo «cumplimiento». En la intención significativa la palabra significa una cosa. El conocimiento consiste en la confirmación

intuitiva de aquello que en el acto de pensamiento era sólo mentado. "El pensamiento «vacío» se llena de pronto. La cosa lejana se hace evidente «en persona»."(¹¹⁶)

Por lo tanto, la adecuación no se realiza entre «mi representación» y una realidad «en sí» incógnita, sino entre un acto de *intención significativa* en el cual la cosa es simplemente mentada y un acto de *intuición* en el cual la cosa se me hace presente en su consistencia propia. Si el objeto se me hace presente en la intuición tal como lo había pensado, tendremos la verdad. En el caso contrario, el error. En el primer caso la intención significativa se «realiza», se da su efectivo «cumplimiento». En el segundo caso, nos «decepciona».

Ahora cobra auténtico sentido decir que la verdad se da en la *evidencia*. "Sólo la «visión» directa nos permite calificar una proposición de verdadera o falsa."(¹¹⁷) Pero hay que aclarar una cuestión: la evidencia no es un *sentimiento subjetivo* que acompaña a determinados fenómenos de la conciencia empírica. La evidencia es una forma de intencionalidad en la cual el objeto nos es inmediatamente dado. Mediante ella, la conciencia se halla en presencia inmediata del ser.

Como conclusión de este planteamiento, nos dice Joaquim Xirau, el problema de la teoría del conocimiento queda planteado de un modo totalmente nuevo, "lleno de fecundidad."(¹¹⁸)

Joaquim Xirau era consciente que lo planteado no era más que el comienzo del camino. Como nos dice Joaquim Xirau a la altura de 1927, al final de su libro *El sentido de la verdad*: "Establecido lo que la verdad es, ¿cabe, en efecto un

conocimiento de verdades?"⁽¹¹⁹⁾ Sigue más adelante diciéndonos: "¿Y estas verdades corresponden, en efecto a algo trascendente, exterior a la conciencia, real, en el sentido más pleno de la palabra? El tiempo no nos permite ni tan siquiera plantear estos problemas. Antes de emprenderlos nos será preciso insistir en su aspecto descriptivo, intentando precisar muchos problemas cuya solución se hace difícil, precisamente por la dificultad que su planteamiento supone. Y ante todo el problema capital para todo recto filosofar: el problema de la conciencia y el de su correlato, el ser."⁽¹²⁰⁾

A todo esto intentó dar Joaquim Xirau solución, como veremos. Pero ahora ya ha dado un paso gigantesco: *la superación del sentido relativista de la verdad*.

Antes de seguir adelante es preciso hacer una última puntualización. En su primeras obras, como vimos en el capítulo primero, Joaquim Xirau fue netamente *objetivista*. Después, a medida que fue profundizando en su propio pensamiento, se fue haciendo consciente de la insuficiencia del objetivismo. La *lógica de la identidad* no nos refleja lo que la realidad es en *toda su riqueza*. La lógica de la identidad es válida, sí, pero a condición que tengamos en cuenta que es una *abstracción* de la realidad integral. Todo esto lo veremos con detenimiento más adelante.

Lo que sí podemos decir, no obstante, es que Joaquim Xirau siempre mantuvo la firme convicción de la insuficiencia y limitación del subjetivismo relativista. Y siempre apeló a la verdad en el sentido que hemos visto: el cumplimiento de una

intención significativa. Es decir, la verdad acontece cuando la cosa misma se me presenta en persona, sin deformaciones, sin abstracciones, en su *nuda realidad*.

Siempre mantuvo la exigencia metodológica que impone la fenomenología: «¡A las cosas mismas!»

2.5 CRITICA DEL REDUCCIONISMO CIENTIFICISTA

Junto a la crítica al pensamiento relativista, que hemos visto en el epígrafe anterior, Joaquim Xirau llevó a cabo también una crítica a la posición del positivismo, entendiéndolo como aquella postura que considera la *ciencia* como el paradigma del saber. Así, el positivismo cae en un *reduccionismo científico*, para el cual la verdadera realidad es la que *postula* la ciencia.

Para llevar a cabo esta crítica, Joaquim Xirau va a partir de un *análisis de la percepción* utilizando, una vez más, el método fenomenológico. De este análisis Joaquim Xirau extraerá importantes conclusiones que le llevarán a mostrar la radical insuficiencia de la ciencia tomada como saber originario y fundamentante.

2.5.1 LA PERCEPCION Y SUS MOMENTOS ESENCIALES.

Antes de nada hemos de aclararnos lo que entendemos por «percepción». Esta palabra es equívoca, teniendo significados distintos en diferentes autores. Seguiremos el sentido que Joaquim Xirau le da a dicha palabra: "nosaltres la prenem, en aquest moment –nos dice Joaquim Xirau–, en el sentit més ampli, el del acte complexíssim en el qual ens són donades, com a presents o quasi–presents, les coses del món que ens circumda i aquest món en la seva totalitat."⁽¹²¹⁾

En este sentido amplio, y en una primera aproximación, la

«percepción» es el acto en el cual me son dadas las cosas del mundo, así como el propio mundo circundante. Tiene, por lo tanto, el sentido del acto por medio del cual nos ponemos en contacto de una manera espontánea con el mundo que nos rodea, con toda su riqueza de matices, formas, colores, sabores, etc.

Nos preguntamos ahora: ¿cuáles son los *momentos esenciales* de este acto que llamamos «percepción»? Al hacer el análisis descriptivo de la percepción, Joaquim Xirau encuentra que en ella se dan tres momentos esenciales: el momento sensorial, el momento objetivo y el momento de realidad.

En cuanto al *momento sensorial*, vemos que en toda percepción me son dados un conjunto de sonidos, colores, figuras, etc. Es decir, la cosa que se me da en la percepción, se me da a través de los aspectos sensoriales: de lo que toco, de lo que veo, de lo que huelo, etc.

Sin embargo la percepción no se agota en los meros contenidos sensoriales. Los elementos sensoriales que me son dados, siempre son datos de algo. Este es el *momento objetivo*.

Este momento tiene una importancia esencial. Porque, si analizamos la percepción vemos que lo que me es dado *primariamente* no son los contenidos sensoriales, sino el *objeto*, la cosa. "Lo que realmente nos es «dado» —nos explica Joaquim Xirau— no son los contenidos sensoriales sino los objetos mismos."⁽¹²²⁾

El *objeto*, pues, es lo que me es *dado*. Esto lo veremos con claridad con un ejemplo. Miremos una naranja. ¿Qué vemos? Lo que *originariamente* y *primariamente* vemos es la naranja, la cosa

misma, y no los contenidos sensoriales. De hecho, si cambio de perspectiva, y por lo tanto cambio los contenidos sensoriales de mi percepción, sigo viendo *la misma naranja*, sigo viendo el mismo objeto.

Esto ocurre así porque la percepción tiene intrínsecamente una *dimensión de profundidad*. "Todas las cosas presentes o «representadas» —explica Joaquim Xirau— ofrecen una dimensión de profundidad."⁽¹²³⁾ Y esto es así porque el acto de percepción siempre implica un acto de *interpretación*. "Percepció —nos dice Joaquim Xirau— és sempre interpretació. Interpretació d'una objetivitat, plena de virtualitats, a partir d'un nudi immediat de presències. Aixó és el que fa possible la referència d'aspectes idèntics a partir de presències diverses."⁽¹²⁴⁾

Así pues, cuando tenemos la percepción de algo, aunque cambiemos la perspectiva, y por lo tanto tengamos distintos contenidos sensibles presentes, ese algo permanece. Siempre en la percepción está presente un *objeto*, ese «algo», que siempre tiene un componente virtual, de profundidad, componente de *interpretación*. De ahí viene el carácter originario y fundamentante del momento objetivo sobre el momento sensorial. Obviamente no se trata de una *anterioridad* «temporal». El «antes» se refiere al carácter *fundamentante*. Con lo que auténticamente me encuentro, lo auténticamente *dado*, es un *objeto*. Este objeto, *necesariamente*, me aparece según una perspectiva, en la cual me son presentes los contenidos sensoriales. En el sentido «temporal» ambos momentos se me dan «a la vez». Pero el momento objetivo tiene esa primacía *fundamentadora* sobre el momento

sensorial. Ése es el sentido de la «anterioridad».

El tercer momento presente en la percepción es el *momento de realidad*. Como nos dice Joaquim Xirau, "cal afegir a la presència d'un nudi sensorial i a la objetivitat, sempre latent en ell, el caràcter de realitat que els acompanya."⁽¹²⁵⁾

Es decir, lo que se me presenta en la percepción tiene un momento constitutivo según el cual aquello que se me presenta tiene una *pretensión de realidad*, o dicho en otras palabras, tienen una *pretensión de trascendencia*. "A partir d'un illot de presències immediates —explica Joaquim Xirau—, la consciència es refereix a una realitat latent, d'una riquesa inexhaurible. La immanència porta, per definició, implícita la pretensió de trascència."⁽¹²⁶⁾

El objeto que se nos hace presente en la percepción se nos hace presente de un modo específico: el objeto no sólo «está» en la percepción, sino que «se pertenece a sí mismo». El objeto, «desde sí mismo» reivindica su propia realidad. Por ello, como nos dice Joaquim Xirau, «la inmanencia lleva implícita, por definición, la trascendencia». Desde la inmanencia de la percepción el objeto apunta a lo que propiamente trasciende la percepción misma.

2.5.2 LAS DIRECCIONES INTENCIONALES.

Para llegar a poner en claro la actitud científica, además de los momentos esenciales, hemos de analizar en qué *direcciones intencionales* se verifica la percepción. Siempre siguiendo el método descriptivo: *mostrando* lo que tenemos «delante» de

nosotros.

Estas «direcciones intencionales» son principalmente dos: la *intelectiva* y la *valorativa*.

La «*dirección intencional intelectual*» es aquella que se da cuando la *actitud* del sujeto que percibe algo es una actitud de *distanciamiento*. El sujeto que percibe tiene ante sí un objeto. A través de la «*dirección intencional intelectual*» trata de dar cumplimiento a la pretensión del objeto de ser lo que es *allende* la percepción. Trata, pues, de dar cumplimiento al *momento de realidad*. Y para dar cumplimiento a este *momento de realidad* el sujeto se *distancia* del objeto. Toma así una posición de *indiferencia*. Trata de contemplar lo que tiene delante de sí, con la máxima pulcritud, sin tomar ninguna posición acerca de lo que tiene delante de sí.

En esta dirección intencional intelectual se produce el máximo distanciamiento con el objeto. Busca lo que el objeto es *allende* la percepción misma; es decir, busca el *ser* del objeto con independencia de cómo aparece *aquí y ahora*. "La cosa que apareix en el fenomen de la percepció té, en primer lloc —explica Joaquim Xirau—, la pretesió d'ésser el que és, independentement de la seva presència *hic et nunc*." (127)

Pero junto a esta primera dirección intencional debemos considerar la «*dirección intencional valorativa*». Esta dirección aspira a dar cumplimiento a otra aspiración fundamental del objeto. Porque en la percepción, el objeto no sólo pretende *meramente ser*. El objeto pretende *valer*. "Les coses —nos dice Joaquim Xirau— no aspiren tant sols a ésser «coses». Tenen altres

múltiples aspiracions. I entre elles, és la més essencial, la de no ésser «quasevol cosa» sinó una realitat concreta i estimable, amb una personalitat i un sentit."⁽¹²⁸⁾

Lo dado en la percepción aspira no sólo a ser una «cosa cualquiera», sino que a la vez aspira también a ser algo estimable, algo que tenga un valor.

Esta aspiración a valer no es menos legítima que la aspiración al ser. La aspiración a valer no es algo que se «fundamente» en el ser de la cosa. No es que el «ser» sea antes del «valer». Incluso, podríamos decir que más bien el valer es «antes» que el ser. Como nos decía Joaquim Xirau, de las múltiples aspiraciones del objeto, la aspiración a valer «és la més essencial». Pero bien entendido que este «antes», esta «anterioridad» del valer sobre el ser, de forma análoga a lo que veíamos anteriormente sobre el momento sensorial y el momento objetivo, no es de carácter «temporal». No se trata de que una cosa «primero» valga y «después» sea. La «anterioridad» de la que hablamos es de carácter de *fundamentación*. De hecho, si las cosas no valiesen, si las cosas no tuviesen un sentido, entonces ni siquiera sería posible intentar llegar al ser de la cosa de que se trate.

2.5.3 LA ACTITUD DE LA CIENCIA ANTE LA REALIDAD.

Una vez visto lo anterior, pasemos a analizar cuál es la *actitud de la ciencia ante la realidad*. Supongamos que tenemos ante nosotros un objeto cualquiera: una ameba, una flor, un astro. ¿Cuál es la *actitud científica* ante cualquiera de estos

objetos? La actitud científica es aquella que trata de llevar a cabo con todo el rigor posible la «dirección intencional intelectual». Ante un objeto cualquiera lo que hace la ciencia es preguntarse por el ser de ese objeto. Pregunta por el ser trascendente, pregunta por el ser de ese objeto cuando *no aparece*, cuando no es término de la percepción. Pregunta por el ser del objeto con independencia con lo que es *aquí y ahora*. "L'ésser implícit no apareix -nos dice Joaquim Xirau-, però constitueix el cos viu de la percepció i de la realitat que es dona en ella. Tota aparència «aspira» a no ésser simple aparència, tota percepció a no ésser simple percepció."⁽¹²⁹⁾ La cosa tiene la pretensión de ser ella misma, con independencia de que yo la mire o no la mire. Ese «ser implícito» es lo que busca la ciencia.

Hablamos ahora, por lo tanto, de la cosa más allá de la percepción. Por ello nos surge inmediatamente una pregunta. La apariencia en sí misma nos es patente e indubitable. Pero, ¿en qué consiste ese ser permanente y estable de la cosa percibida que se «sitúa» *allende la percepción*?

Pues bien, justamente precisar este *ser latente* es lo que se entiende por *explicación*. Ese ser latente nos dice lo que la cosa es en sí misma, independientemente de mí y de toda posición o actitud subjetiva. Nos habla del «*ser en sí*» de la cosa.

Admitido este ser trascendente a la propia percepción, admitido que el instante fugitivo y evanescente del acto de percepción de un objeto hace referencia a su *ser latente*, a su *ser en sí*, nos preguntamos: ¿Cómo determinar esta realidad «en

sí»? Esta es, justamente, *la labor de la ciencia*. "L'obra de la ciència —explica Joaquim Xirau— consisteix essencialment en l'intent sistemàtic i metòdic de substituir la realitat immediata, subjectiva i fugissera, per una realitat hipotètica, objectiva i estable. Tal és el sentit de les investigacions «causals»." ⁽¹³⁰⁾

Para buscar ese «ser en sí» hay que buscar lo que no cambia, lo que es permanente a través de todos los puntos de vista y de todas las perspectivas. Y eso que no cambia, eso que siempre es idéntico en esa flor que veo, por ejemplo, es *lo general y universal* que hay en esa flor.

Así pues, la ciencia consiste en un proceso de desindividualización, de generalización. A través de ese proceso nos vamos aproximando gradualmente al «ser en sí». "Eliminant els punts de vista —nos dice Joaquim Xirau—, les perspectives, les diferències individuals temporals i locals, ens quedarà en el límit, com a residu, un ésser sense diferències personals. Sols així deixarà d'ésser «en mi» i es farà «en si»." ⁽¹³¹⁾ Este «ser en sí» no dependerá, pues, de la percepción. El ser que investiga la ciencia no es percibido ni perceptible. Es lo que permanece igual e idéntico para todo tiempo y para todo lugar.

En esto consiste, pues, la *explicación* que busca la ciencia. Lo que nos aparece, lo que nos es dado en la percepción, es referido a una realidad ausente, *hipotética*, a través de la cual *explicamos* aquello que nos aparece.

Todo este esfuerzo explicativo es el gran esfuerzo que ha llevado a cabo la ciencia. Y todo este esfuerzo no sólo es

perfectamente legítimo, sino que además está lleno de fecundidad. De él ha dependido el impresionante progreso que el hombre ha ido realizando con el desarrollo de las diferentes ciencias.

2.5.4 PRIMERA ILEGITIMIDAD DEL CIENTIFICISMO.

Como hemos visto la actitud de la ciencia es perfectamente legítima y tiene gran fecundidad. El problema surge cuando este saber de la ciencia se le considera como saber originario y fundamental. Al hacer esto cometemos dos ilegitimidades. Deformamos las dos direcciones intencionales que antes veíamos: la dirección intencional intelectual y la dirección intencional valorativa.

Veamos en primer lugar cómo queda deformada la *dirección intencional intelectual*. La ciencia, como hemos visto, desde la *dierección intencional intelectual* investiga el ser hipotético, el ser latente de la cosa percibida. El error del científicismo está en que pierde de vista algo fundamental: que la realidad «en sí» del objeto recibe su validez de la pretensión de trascendencia del objeto *percibido*.

Si volvemos la vista atrás podemos apreciar la curiosa paradoja que se produce en la actitud científicista. La realidad de la que partíamos, la realidad originaria, era la realidad percibida, es decir, la *apariencia*. Desde ella, la ciencia se ha esforzado en llegar a un «ser en sí» que explique dicha realidad originaria e indubitable. Ahora, la actitud científicista se alza contra la realidad de la que ha partido, y que por lo tanto es la que le presta sentido. Y a esta realidad la considera ahora

mera apariència, es decir, *realidad ilusoria*. "Així resulta poc raonable —explica Joaquim Xirau—, a partir d'aquella construcció declarar la cosa percebuda, que és tota la seva base i tot el seu sentit, simplement inexistent i la seva pretensió mera pretensió." ⁽¹³²⁾

La construcción de la ciencia sólo tiene sentido para una realidad cromática y pluriforme, percibida a través de infinitas perspectivas, rica en infinitas alusiones, llena de dimensiones y virtualidades. Muy al contrario de lo que pretende el científicismo, la realidad que postula la ciencia tiene que estar al servicio de la realidad primaria y original de nuestra experiencia. Porque sólo desde esta realidad originaria la realidad postulada por la ciencia, la realidad «en sí», adquiere sentido. "Cal que estigui, per tant —nos dice Joaquim Xirau—, al seu servei, i no té dret a rebel·larse contra ella." ⁽¹³³⁾

Ésta, pues, es la primera gran ilegitimidad que implica tomar el saber de la ciencia como saber originario y fundamental.

2.5.5 SEGUNDA ILEGITIMIDAD DEL CIENTIFICISMO.

Como ya vimos anteriormente, las cosas percibidas, además del mero ser, pretenden valer. Es decir, las cosas percibidas pretenden ser *justas, bellas, elegantes, etc.* Es lo que veíamos en la dirección intencional valorativa. Y es la *actividad amorosa* la que constituye esta dirección intencionalidad valorativa. La actitud científicista también deforma, como veremos, esta dirección intencional.

La raíz de esta deformación radica en la noción de *amor* en

la ciencia. "Es parla -nos dice Joaquim Xirau haciendo referencia a la posición de la ciencia- de «sublimació» dels instints libidinosos primaris i es redueix l'activitat amorosa als esquemes de la tesi naturalista."⁽¹³⁴⁾ Así lo que hace la ciencia es *explicar* la génesis de esta actividad amorosa. Con ello, la ciencia vuelve a hacer algo análogo a lo que veíamos antes: intenta suplantar la realidad vivida y originaria por una realidad *hipotética*.

Esta realidad hipotética puede ser la libido o el placer o las funciones orgánicas, lo mismo da. Lo fundamental es que de esta forma se reduce a mera *ficción* todo lo *valioso* que se nos hace presente en la propia percepción.

De hecho, desde la perspectiva de la ciencia natural, se plantea que, a medida que los conocimientos científicos de la fisiología y biología avancen, se irá convirtiendo en superfluo e innecesario el saber de la filosofía. La filosofía será, en el límite, absorbida por la fisiología y la biología.

Contra esta concepción la filosofía tradicional ha esgrimido lo siguiente. Esta reducción de la filosofía al saber de la ciencia no podrá ocurrir porque la ciencia, por un lado, y la filosofía, por otro, tratan de realidades *irreductibles*. La ciencia trata del *cuerpo*, mientras que la filosofía trata de la realidad espiritual, del *alma*.

Joaquim Xirau critica ambas posturas, porque ambas posturas parten de una perspectiva equivocada. "Les dues afirmacions contraposades -nos dice Joaquim Xirau- obeeixen a la mateixa interpretació equivocada del contigut de les ciències, i del seu

objecte."(¹³⁵) En ambos casos no se tiene en cuenta algo más radical: tanto la ciencia como la filosofía estudian *ciertos aspectos de la vida*. Y ambas posturas no hacen más que *cosificar* la realidad originaria: *mi realidad vivida*.

Éste, pues, ha sido el error: no caer en la cuenta de cuál es la realidad radical, originaria. La ciencia lleva a cabo una *abstracción*. El problema surge cuando se toma como la auténtica realidad esta abstracción. Pretender explicar la realidad vivida mediante su reducción a mecanismos psico-fisiológicos y al funcionamiento de unas ciertas secreciones glandulares, es simplemente falsear la auténtica realidad: "La vida no «és» aixó —nos dice Joaquim Xirau—, ni ho «és» l'amor que es troba a l'arrel de la vida. No ho són ni ho volen ésser. Intentar reduir-les-hi és forçar-les, retorçar-les i aniquilar-les en la seva autèntica realitat. Es dir allò que *no són*, no allò que *són*. De la mateixa manera que no «és» la Venus del tizià un agregat de colors, ni molt menys el resultat de les fòrmules químiques en els quals es constitueix, como a «cosa», el color."(¹³⁶)

La actitud de la ciencia consiste, pues, en *no ser fiel a la realidad*. Esto, hay que repetirlo, no es un defecto. Es, por el contrario, una necesidad para el avance de la ciencia. El problema se presenta cuando se quiere sustituir la realidad originaria, la realidad radical, por esa realidad hipotética, explicativa, que nos presenta la ciencia. Esto es lo que justamente pretende el *cientificismo*.

La ciencia, como decíamos, no es fiel a la realidad. Esto es así porque la ciencia no investiga la realidad desde el punto

de vista auténticamente originario: el punto de vista de la vida. Es precisamente la filosofía, entendida como hemos visto que la entiende la fenomenología, la que se pone justamente en el punto de vista de la vida, que es la realidad auténticamente originaria. "El punt de vista de la metafísica i de la ciència descriptiva és -nos dice Joaquim Xirau- precisament el punt de vista de la vida."⁽¹³⁷⁾ Por ello, podríamos decir, en palabras de Joaquim Xirau, que "[...] la única ciència de la realitat és la metafisica, i la ciencia descriptiva que la prepara [...]."⁽¹³⁸⁾

Suplantar, pues, el saber de la filosofía -que es el saber radical- por el saber de la ciencia significa cometer las grandes ilegitimidades que hemos visto. Queda así abierto el camino de la filosofía. Un camino que no puede ser suplantado por la ciencia. La ciencia tiene una función muy importante en nuestra cultura. Pero jamás podrá llevar a cabo la función propia de la filosofía, la cual consiste en la búsqueda del sentido último de la vida humana.

Sustituir la filosofía por la ciencia es cometer un gran *reduccionismo*, el cual nos lleva, como vimos anteriormente, al *materialismo*. Y esto es justamente lo que había hecho el positivismo: suplantar la filosofía por la ciencia.

El camino para la filosofía, como **saber radical**, queda, por lo tanto, abierto.

2.6 LA REALIAD RADICAL

Recapitulemos rápidamente el camino recorrido hasta aquí. Hemos visto que la evolución del pensamiento ha situado a Joaquim Xirau ante dos problemas fundamentales: el subjetivismo relativista y el materialismo. Hemos analizado las profundas consecuencias que para la vida tienen ambos. A continuación vimos la exigencia metodológica que Joaquim Xirau se impone en su investigación: «*¡A las cosas mismas!*». Desde esta exigencia metodológica (que es la de la fenomenología) hemos avanzado varios peldaños: *primero*, hemos establecido la ilegitimidad de la postura relativista; *segundo*, hemos establecido cuál es el sentido de la verdad; *tercero*, hemos visto las grandes insuficiencias del modo de pensar del científicismo (es decir, el modo de pensar que toma a la ciencia como saber radical).

En conjunto, pues, hemos dado un paso importante. Sabemos que la investigación filosófica tiene sentido. Esto porque tiene sentido hablar de la verdad, de lo verdadero en sí mismo. Y además porque hemos dejado abierto el campo de investigación en el que la filosofía no puede ser suplantada por la ciencia. La filosofía tiene una *misión*, una *vocación*: ser un saber radical. Ya lo dijimos: la filosofía –tal como nos lo ha hecho ver Joaquim Xirau– debe ser una *filosofía de ultimidades*.

Todo esto lo ha hecho Joaquim Xirau guiado por el pensamiento de la fenomenología de Husserl. Los análisis que

Joaquim Xirau hace sobre el *problema de la verdad* están en perfecto paralelismo con los de Husserl. Y en el análisis de la *percepción*, para criticar el reduccionismo cientificista, también sigue fielmente las líneas de la filosofía husserliana.

Pero, como ya anunciábamos anteriormente, hay algo más grave aún. Justamente por esta actitud de seguir fielmente la exigencia de la fenomenología de Husserl, es decir, la exigencia de *ser fiel a la realidad* («¡A las cosas mismas!»), va a surgir la crítica que Joaquim Xirau haga sobre algunos aspectos del pensamiento del filósofo alemán. (Y en esta crítica veremos clara la huella de Ortega y Gasset.)

Así pues, es importante recalcarlo: las discrepancias de Joaquim Xirau con Husserl son el resultado de ser pulcramente fiel a los presupuestos metodológicos establecidos por el propio Husserl. De estas discrepancias tratamos en el presente apartado.

2.6.1 LA PRIMACIA DE LA TEORIA.

Hemos de partir de *lo absolutamente dado*. Y lo absolutamente dado es *mi propio existir*. "Existir —nos explica Joaquim Xirau— es hallarme yo ante el mundo. El hecho primario de la experiencia es la presencia de las cosas ante mí, el «hombre y su circunstancia», como dijo ya Husserl. La existencia humana es una existencia circunstanciada, delimitada y circunscrita por la realidad de un contorno que le impone obligaciones ineludibles."⁽¹³⁹⁾ Esto es, por lo tanto, lo primero con lo que me encuentro, esto es lo *dado* por excelencia: mi estar yo con las cosas que me rodean, «el hombre y su circunstancia». Esto ya lo

veíamos de alguna manera al analizar la percepción.

Hemos de partir, decíamos, de mi existir, ya que es lo que me es absolutamente *dado*. Y este mi existir, este «hallarme yo ente el mundo», es *mi vida*. "Y la vida -lo realmente vivido- es sólo aquello de lo cual en una u otra forma nos damos cuenta, es decir -sigue explicando Joaquim Xirau-, la conciencia personal." ⁽¹⁴⁰⁾

Así pues, este mi vivir es lo que Joaquim Xira denomina «conciencia personal». "La conciencia -nos dice Joaquim Xirau-, en su realidad absoluta, se confunde con la vida misma. No en el sentido de la Biología sino en el sentido de algo que lo hemos vivido, que de una manera u otra se ha incorporado a nuestra experiencia personal. Es la experiencia personal, directa y viva, aquello que vivimos y de lo cual y con lo cual vivimos y convivimos, el conjunto de todos los acaecimientos personales inmediatamente sentidos y experimentados. Desde este punto de vista la descripción de una vida nada tiene que ver con la biología de un individuo. Se confunde en cambio con la auténtica biografía de una persona." ⁽¹⁴¹⁾

La conciencia, mi conciencia personal, se confunde con mi vivir, con mi *biografía*. Eso vivido, esa *conciencia personal* es, pues, el conjunto de mis experiencias personales, directas, «aquello que vivimos y de lo cual y con lo cual vivimos y convivimos, el conjunto de todos lo acaecimientos personales inmediatamente sentidos y experiemntados».

La conciencia, así entendida, es la *realidad absoluta*, la realidad de la que hemos de partir, porque todo está «dentro» de

mi vida, es decir, de mi conciencia. "La totalidad del mundo —nos explica Joaquim Xirau— se halla sumergida en el flujo de lo vivido. Sólo a partir de la vida de la conciencia es posible ver lo que el mundo contiene y destacarlo con evidencia. Las estructuras eternas del cosmos se hallan enclavadas en el flujo temporal de la conciencia. En la intencionalidad del sujeto toman su sentido todas las formas de la objetividad."⁽¹⁴²⁾

Sólo, pues, a partir de la conciencia personal, a partir de la vida misma, a partir de lo que me es dado, podemos comenzar a pensar.

Este carácter de absoluto de la conciencia hace que, si queremos avanzar hacia el *saber radical* —el saber filosófico—, tengamos que empezar analizando dicha realidad: la conciencia.

Joaquim Xirau hace referencia a los análisis de la conciencia que lleva a cabo Husserl. La conciencia se define por la *intencionalidad*. ¿Qué significa «intencionalidad»? "Significa simplemente —nos aclara Joaquim Xirau— [...] que toda percepción es percepción de una cosa percibida, todo pensamiento de una cosa pensada, todo deseo de una cosa deseada, todo amor de una cosa amada... todo *cogito* de un *cogitatum*."⁽¹⁴³⁾

La conciencia es siempre «conciencia *de*» algo, es siempre intencionalidad. Y en el acto intencional, en la «conciencia *de*» hay que distinguir el acto mismo y el contenido objetivo al cual el acto se refiere. El primero se denomina «noesis»; el segundo «noema».

A su vez, en cada «noema» podemos distinguir el «sentido» y la «tesis». Supongamos el «noema» *Napoleón*. En el acto de

referirnos a Napoleón lo podemos hacer desde diferentes *sentidos*. Así por ejemplo: «tribuno», «esposo de Josefina», «vencido en Watwerloo», etc. Pero también, y esto es lo que ahora nos interesa, nos referiremos a «noema» Napoleón según una de las llamadas «tesis». En concreto, nos podemos referir a Napoleón (o a cualquier otro noema), según un acto de mera representación, según un acto de juicio, o según un acto valorativo (amor, odio, admiración, menosprecio, etc.) Estas diferentes «tesis» es lo que en el epígrafe anterior denominábamos como «direcciones intencionales».

Brentano, verdadero precursor de la fenomenología de Husserl, da una clara primacía a los actos representativos. De tal forma que todo acto de juicio o de amor u odio está basado en un acto *previo* de representación. Es decir, para Brentano, en la terminología que utilizábamos en el apartado anterior, la dirección intencional intelectual tiene una clara primacía sobre la dirección intencional valorativa.

Con el análisis que hace Husserl de la estructura de la intencionalidad (estructura *noético-noemática*) se supera esa visión de Brentano. Este análisis que lleva a cabo Husserl "añade a la intencionalidad —nos dice Joaquim Xirau—, en cada uno de sus dominios una originalidad irreductible y dota al ámbito de la conciencia y al ser que se constituye ante ella de una riqueza insospechada."⁽¹⁴⁴⁾ En efecto, la vida de la conciencia no es una vida «representativa», de tal forma que a los actos «objetivadores» se añadan otros actos (como los actos valorativos). Muy al contrario, cada una de las «regiones» de la

realidad tienen una objetividad propia e *irreductible*. Como ya apuntábamos en el apartado anterior, la dirección intencional intelectual no tiene primacía ninguna sobre la valorativa.

En otras palabras, al lado de las «cosas» tal y como se me dan en los actos representativos, se me dan otras realidades, "con idéntico derecho —recalca Joaquim Xirau— y no menos consistencia [...]"⁽¹⁴⁵⁾ "La realidad de los valores —nos dice más adelante Joaquim Xirau— no es menos objetiva que la realidad de las cosas."⁽¹⁴⁶⁾

Obviamente esto no significa que los valores sean «reales» del mismo modo que lo son las «cosas» o tengan una estructura análoga a la de las cosas que se constituyen por virtud de los actos de percepción. "Sería —nos dice Joaquim Xirau— una concepción fantástica y pueril, un platonismo ingenuo e irreflexivo. Significa más bien todo lo contrario. Lo que de una manera general podemos denominar objetos ideales y valores no tiene nada que ver con la realidad de las «cosas». Por el contrario, las cosas pierden su carácter paradigmático y se convierten en una entre las múltiples formas que puede adoptar ante nosotros la realidad."⁽¹⁴⁷⁾ En efecto, sería ridículo pensar que, por ejemplo, los valores y una «cosa» (una mesa, por ejemplo) tienen el mismo tipo de «realidad». De lo que se trata es de *reconocer* la realidad *irreductible* que se me da en cada una de las *direcciones intencionales*.

Sin embargo, Husserl *no ha sido fiel* a estos análisis. A pesar de que el propio Husserl apunta la crítica a la posición «intelectualista» de Brentano, para Husserl, en definitiva, sigue

teniendo la *representación* una primacía fundamental. Así, explicando la posición de Husserl, nos dice Joaquim Xirau: "Aunque el sentido de la objetividad sea distinto para cada una de las regiones del ser, aunque en cada una de las esferas la realidad se constituya ante la conciencia en una forma original, todas ellas descansan en una previa posición teórica. Toda la realidad se estructura sobre el subsuelo de la realidad indiferente. Gracias a esta posición adquiere el resto su objetividad y validez. Sólo tienen sentido los valores sobre la base de una realidad previa en la cual se inscriben y sobre la cual se afianzan. El conocimiento teórico es anterior a toda intuición de valor."⁽¹⁴⁸⁾

Esta es, por tanto, la posición de Husserl. Según Husserl *todas las formas de objetividad* se organizan sobre el ser «indiferente», que es la forma primaria y originaria del ser. La dirección intencional valorativa tiene su *fundamento* en la dirección intencional intelectual.

Y esto es algo inadmisibile. Tan inadmisibile, que si tenemos que poner jerarquías, como ya quedaba apuntado anteriormente, es la *dirección intencional valorativa* la que debe tener primacía. Porque en ella es donde se constituye el valor y, por tanto, y por encima de todo, el *sentido* de la realidad. "De la discusión de esta jerarquía —explica Joaquim Xirau— han surgido precisamente profundas discrepancias en la evolución del pensamiento fenomenológico. La Filosofía de Max Scheler y la de Heidegger han resultado en buena parte del intento de rectificar el intelectualismo de Husserl y la base todavía «ingenua» en la

cual descansa su manera de filosofar."⁽¹⁴⁹⁾

Podríamos decir nosotros también que la filosofía de Joaquim Xirau resultó «en buena parte del intento de rectificar el intelectualismo de Husserl».

2.6.2 CRITICA DE LA REFLEXION.

Hemos visto anteriormente que la realidad primaria, lo que me es originariamente *dado*, es la conciencia. Ya lo vimos: la conciencia, mi conciencia personal, que es mi existir, mi vida, es lo que me es dado absolutamente.

Sin embargo, para Husserl esto no es del todo cierto. Más bien, para el filósofo alemán, esta postura representa un punto de partida: es una posición *ingenua*. Nos entregamos *ingenuamente* al mundo en derredor. A sus colores, sus sonidos, al bullicio en torno. Pero el filósofo no puede quedarse ahí. *El filósofo es todo menos ingenuo*.

Frente a la «conciencia primaria», la conciencia ingenua, buscará Husserl la realidad radical en la *conciencia pura*. Así lo explica Ortega: "Husserl cree encontrar la realidad primaria, lo positivo o lo dado, en la conciencia pura. Esta conciencia pura es un yo que se da cuenta de todo lo demás. Pero entiéndase bien: ese yo no quiere, sino que se limita a *darse cuenta* de su querer y de lo querido; no siente, sino que ve su sentir y los valores sentidos; en fin, *no piensa*, esto es, *no cree* lo que piensa, sino que se *reduce* a advertir que piensa y lo que piensa. Ese yo es, pues, puro ojo, puro e impasible espejo, contemplación y nada más."⁽¹⁵⁰⁾

Efectivamente, la conciencia pura se convierte en la *realidad radical* en Husserl. No se trata ahora de la *vida espontánea*. Se trata, por medio de la reflexión, y tras haber puesto entre paréntesis todo lo dado en mi vida espontánea, de mirar a la propia conciencia. La conciencia se convierte en espectadora de sí misma. En palabras de Ortega, la conciencia se convierte en «puro ojo, puro e impasible espejo, contemplación y nada más».

"Suspendida la vigencia de las actividades de la conciencia en su orientación espontánea —nos explica Joaquim Xirau—, ésta, en su dinámica interior se convierte en el objeto de la investigación. En lugar de dirigirse a los objetos a los cuales se refieren en la vida espontánea los actos de la vida mental, la reflexión fenomenológica se dirige a los actos mismos y los toma en consideración."⁽¹⁵¹⁾

La vida de la conciencia en su actitud natural era un «vivir fuera de sí», en las cosas y por las cosas. Ahora, en cambio, con la reflexión "la conciencia puede convertirse ella misma en el objeto de la intención mental —explica Joaquim Xirau—, hacerse consciente de sí misma, convertirse en conciencia de la conciencia."⁽¹⁵²⁾ "La conciencia «vuelta sobre sí» en el acto puro de reflexión —continúa más adelante Joaquim Xirau— se desentiende de toda trascendencia y dirige la mirada a la inmanencia en la cual los objetos se constituyen."⁽¹⁵³⁾

Y así explica Joaquim Xirau el *proceso de la reflexión*, cuyo objeto es llegar a la *conciencia pura*: "La conciencia se desdobla. Se distinguen en ella un yo reflejado y un yo

reflejante. El yo que realiza el acto de reflexión no toma posición alguna ante las trascendencias propuestas por el yo reflejado. Ante ellas se abstiene."⁽¹⁵⁴⁾

Esto mismo lo expresa Ortega con su estilo característico: "Como el rey Midas trasmutaba en oro todo lo que tocaba, la *realidad absoluta* que es la «conciencia pura» *desrealiza* cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, en puro aspecto. La pura conciencia, «*Bewusstsein von*», espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido*. Y como el *sentido* agota toda su consistencia en ser entendido, hace consistir la realidad en *inteligibilidad pura*."⁽¹⁵⁵⁾

En vez de tener, pues, la percepción de un objeto, mediante la reflexión me dirijo al propio acto de percepción. Así, el yo que realiza el acto de reflexión permanece en el «olvido de sí mismo».

Según Husserl, este acto de la reflexión puede ser aclarado por un acto superior de la reflexión misma. "[...] a su vez —continúa explicando Joaquim Xirau la posición husserliana— el acto de reflexión puede ser convertido en objeto y sometido a un análisis reflexivo. Sus actividades nos son dadas «en persona». Así en una cadena de reflexiones sucesivas la vida de la conciencia, en su rica multiplicidad llega a ser pensada o intuita, percibida o imaginada, elaborada analíticamente en todas las formas de la actividad intencional."⁽¹⁵⁶⁾

Así pues, según la fenomenología husserliana, la conciencia, mediante la reflexión, se hace presente a sí misma. Así realiza la idea de la *perfecta intuición*.

Una vez visto todo este planteamiento de Husserl, nos asalta una duda: ¿en qué medida es la conciencia pura «lo dado», «la absoluta realidad»? En esta pregunta radica la segunda crítica fundamental que Joaquim Xirau hará al pensamiento de Husserl.

Es bien conocida la postura crítica de Ortega ante la fenomenología trascendental. No cabe duda que Joaquim Xirau estaría familiarizado con esta crítica de Ortega. De hecho, vamos a ver el total paralelismo entre las posiciones de Ortega y Joaquim Xirau.

Para Ortega la cosa está clara. Ante la pregunta que antes nos hacíamos, Ortega nos contesta: "La respuesta no ofrece duda: esa conciencia pura, esa pura vivencia, *tiene que ser* obtenida mediante una «manipulación» del filósofo que se llama «reducción fenomenológica»."⁽¹⁵⁷⁾ En otras palabras: la conciencia pura no puede ser la realidad radical porque dicha conciencia no es lo *absolutamente* dado. Muy al contrario, tenemos que «manipular» la realidad para dar con ella. "En vez de *hallar* una realidad —nos dice Ortega—, la *fabrica*. Así el fenomenólogo. Lo que éste *de verdad* encuentra es la «conciencia primaria», «irreflexiva», «ingenua», en que el hombre cree lo que piensa, quiere efectivamente y siente un dolor de muelas que duele sin otra *reducción* posible que la aspirina o la extracción. Lo *esencial*, pues, de esa «conciencia primaria» es que para ella nada es solo objeto, sino que todo es realidad. En ella el *darse cuenta* no tiene un carácter contemplativo, sino que es encontrarse con las cosas mismas, con el mundo. Ahora bien, mientras ese acto de «conciencia primaria» se está ejecutando no se da cuenta de sí

mismo, no existe para sí. Esto significa que esa «conciencia primaria» no es, en rigor, conciencia. Este concepto es una denominación falsa de lo que hay cuando yo vivo primariamente, es decir, sin ulterior reflexión."⁽¹⁵⁸⁾

Es decir, lo que *primariamente* hay es mi encuentro con el mundo, con las cosas. Sólo en un acto ulterior la «conciencia primaria» se vuelve sobre sí misma. De hecho, a esa «conciencia primaria», según lo expresado por Ortega, no deberíamos denominarla «conciencia». Esto es así, porque para Ortega el término «conciencia», en este contexto, tiene el significado de «conciencia pura», tiene el significado de *mera contemplación desinteresada*.

Ante esto, es necesario hacer una aclaración. Cuando Joaquim Xirau hablaba de «conciencia», de *conciencia personal*, le daba un significado claramente distinto al que Ortega le da en los textos que acabamos de referir. "La conciencia —veíamos que nos decía Joaquim Xirau—, en su realidad absoluta, se confunde con la vida misma. No en el sentido de la Biología sino en el sentido de algo que lo hemos vivido, que de una manera u otra se ha incorporado a nuestra experiencia personal."⁽¹⁵⁹⁾ De ahí, pues, la posible confusión. No es que Joaquim Xirau se oponga a lo Ortega nos dice. Simplemente, para Ortega el dato absoluto es el espontáneo existir; y la «conciencia», en su terminología, es la *mera contemplación desinteresada*. Joaquim Xirau, como hemos visto, da un significado al término «conciencia» muy distinto. Para Joaquim Xirau la «conciencia» es la vida. No debe confundirnos, pues, esta utilización terminológica diversa. Como

veremos, las posiciones de Ortega y Joaquim Xirau no difieren.

Volviendo, pues, al tema que nos ocupa, vemos que la *conciencia pura* no puede ser la *realidad radical*. Esto es así porque en el acto de la reflexión, al volverse la conciencia sobre sí misma, ésta *meramente recuerda* la *realidad pasada*. "Para que haya conciencia —explica Ortega, refiriéndose a la conciencia pura— es menester que deje yo de vivir actualmente, primariamente, lo que estaba viviendo y volviendo atrás la atención recuerde lo que inmediatamente antes me había pasado. Este recuerdo no es sino la conservación de lo que antes *había*, por tanto, un hombre real a quien realmente aconteció estar rodeado de ciertas cosas reales. [...] Este recuerda una realidad pasada. Esta realidad pasada, no es, claro está, ahora realidad. La realidad ahora es su recuerdo y a ella es a la que podemos ya llamar «conciencia». Porque ahora hay en el mundo «conciencia», como antes había minerales, personas, triángulos. Pero bien entendido, esta nueva situación que consiste en encontrarme con la cosa «conciencia» y que es recordar o, más en general, «reflexión», no es ella misma conciencia, sino que es exactamente tan ingenua, primaria e irreflexiva como la inicial. Yo sigo siendo ahora un hombre real que encuentra ante sí, por tanto, en el mundo, la realidad «conciencia»."(¹⁶⁰) Muy lejos estamos, por lo tanto, como pretendía Husserl, de realizar la *perfecta intuición* mediante la reflexión.

Lo que ocurre es que la «conciencia refleja», es decir, la «conciencia pura» es, muy al contrario de lo que planteaba Husserl, tan *ingenua* como la «conciencia primaria». Así nos lo

destaca Ortega: "La reflexión -repito- es una situación real tan ingenua como la «primaria» y como ella irreflexiva con respecto a sí misma. ¿De dónde podría esta nueva situación extraer una competencia especial para atribuir preferente carácter de realidad a lo que ella encuentra -una «conciencia»- que a lo encontrado por la situación primaria: minerales, personas, triángulos?"⁽¹⁶¹⁾

Así pues, la «conciencia pura», es decir la «conciencia refleja» es *menos fundamental* que la «conciencia primaria», en contra de lo mantenido por Husserl. "La supuesta «conciencia refleja» -nos dice Ortega- que pretende descubrir la verdadera y absoluta realidad como conciencia y pura vivencia, es, por el contrario, menos fundamental que la «conciencia primaria» por dos razones: 1ª Porque implica ya a ésta como su propio «objeto». 2ª Porque, en definitiva, ella es también ingenua e irreflexiva «conciencia primaria». Es vano todo empeño que pretenda desalojar del universo la ingenuidad. Porque, en definitiva, lo que verdaderamente hay no es sino la sublime ingenuidad, es decir, la realidad. Ella sostiene y es el mundo y el hombre. Para que el idealismo tuviese sentido fuera preciso que un «acto de conciencia» fuese capaz de reflexión sobre sí mismo y no sólo sobre otro «acto de conciencia»."⁽¹⁶²⁾

Esta crítica a la fenomenología trascendental que realiza Ortega está presente, como ya hemos indicado, en las investigaciones de Joaquim Xirau. La conciencia pura, lejos de ser lo primariamente dado, implica, nos dirá Joaquim Xirau, una *modificación de eso que me es dado en la vida espontánea*. "En

primer lugar, por el hecho mismo de la reflexión —explica Joaquim Xirau—, la actividad espontánea de la vida de la conciencia es modificada. No parece fácil aprehender la vida y el mundo que se halla englobado en ella, tales como son antes de realizar el acto reflexivo. [...] La vida espontánea y real de la conciencia resulta inaprehensible. No es posible hacérsela presente en sí misma independientemente de la reflexión que la modifica y la altera."⁽¹⁶³⁾

Como consecuencia de lo anterior, y como también mantenía antes Ortega, en la conciencia pura no se da la pretendida *intuición adecuada*: "[...] la vida de la conciencia —explica Joaquim Xirau— se desarrolla en el tiempo. La vida actual, objeto de la intuición, representa sólo un momento de su curso temporal. La mayor parte de sus contenidos se pierden en los horizontes del tiempo pasado o emergen en los horizontes del tiempo futuro. En uno y otro caso su intuición es inadecuada. No es lo mismo el recuerdo o la esperanza que el pensamiento o la percepción del recuerdo o la esperanza."⁽¹⁶⁴⁾

Por todo lo anterior concluye Joaquim Xirau: "En todo caso la experiencia inmediata queda profundamente alterada. Lo único accesible a la reflexión son los actos de conciencia por ella actualizados o modificados. Su ser auténtico, intacto, anterior a la reflexión permanece en realidad incógnito."⁽¹⁶⁵⁾

2.6.3 LA REALIDAD RADICAL Y LA CONCIENCIA AMOROSA.

La conciencia pura no es, por lo tanto, la realidad radical. Joaquim Xirau está persuadido de que Husserl ha supuesto la

conciencia pura como realidad radical por un error previo: su ya comentado *intelectualismo*. "No tiene acaso suficientemente en cuenta —explica Joaquim Xirau— que el acto mediante el cual realizamos la reducción es un acto contrario a la «ingenuidad» de la vida que supone violencia y esfuerzo y, por tanto, libertad. Dando por supuesto que la realidad del mundo nos es dada fundamentalmente en la representación y que la objetividad se revela ante todo en la percepción de las «cosas», olvida que el mundo es ante todo para la espontaneidad de la existencia campo de acción y centro de interés, que la actividad y el aliciente de la vida preceden a la consideración desinteresada y que ésta no es, en último término, otra cosa que un acto de la vida misma que su carácter excepcional requiere una explicación especialmente cuidadosa." (166)

Hemos de atenernos a lo dado. «¡A las cosas mismas!», una vez más. Y lo que nos es dado es precisamente esto que ha señalado Joaquim Xirau. Lo que nos es dado es un mundo que ante todo es algo que tiene valor.

Este ha sido el gran error de Husserl: caer de nuevo en el reduccionismo de la dirección intencional intelectual. Lo que nos es dado no es un mundo indiferente, impasible. Lo que nos es dado es que junto a los «dos reinos» (el mundo «real» y el mundo «ideal») se levanta un «tercer reino»: *el reino de los valores*.

"La filosofía de los valores, en todas sus formas, ha advertido certeramente que estos «dos reinos» —nos dice Joaquim Xirau refiriéndose al mundo «real» y al mundo «ideal»— no agotan la totalidad de la experiencia." (167)

El mundo «real» y el mundo «ideal» son dados al *intelecto*, "se ofrecen con evidencia —explica Joaquim Xirau—, pero se revelan, en su evidencia misma, como una realidad indiferente e impasible."⁽¹⁶⁸⁾ El mundo desde esta visión aparece como un mundo vacío de intereses y anhelos. Pero la verdadera e íntegra realidad es bien diferente. "Además de las cualidades sensibles y las relaciones ideales, hay en el mundo algo que las hace estimables y aborrecibles, buenas o malas, mejores o peores —explica Joaquim Xirau— y del mismo modo que percibimos el color y el perfume de las flores y contamos y describimos el número y la forma de sus pétalos y de sus pistilos o calculamos las órbitas de los astros o los movimientos de los electrones, sentimos que las flores son bellas o feas, fragantes o marchitas, raquíticas o soberbias y que la esfera sideral acongoja a enaltece nuestro ánimo y nos pone en contacto con las esferas más altas."⁽¹⁶⁹⁾

Nuestra realidad primaria, absoluta, nuestra realidad radical es nuestro existir, nuestra vida, nuestra conciencia personal. Estamos volcados al mundo. Pero no de una manera impasible, indiferente. En nuestra vida, en nuestra conciencia personal, se revelan los valores. Las cosas además de ser, *valen*. Pero aún hay algo más: "Sólo prestamos atención a las cosas y a sus cualidades sensibles e intentamos organizarlas en la arquitectura intelectual de la ciencia porque les otorgamos importancia y pensamos que merece la pena investigar y conocer la verdad."⁽¹⁷⁰⁾ En este sentido son los valores «anteriores» al mero ser. Una vez más, el valer va por delante del ser. No en un

sentido temporal. Pero sí en un sentido de *fundamentación*. Sólo porque las cosas valen, sólo porque las cosas tienen interés para mí, yo me pongo a pensar en ellas.

Y es la *conciencia amorosa* la que ve el mundo de los valores. Es en la conciencia amorosa donde se revelan las profundidades y latencias opacas para la mirada puramente *intelectiva*.

La realidad radical, *mí vida*, sólo queda iluminada ante la mirada del amor. Por ello, *desde la fenomenología* descubrimos la *necesidad* de investigar la conciencia amorosa, *el amor*.

De esto trata el próximo capítulo, el «tercer movimiento» de nuestra indagación: **«La conciencia amorosa»**.

NOTAS AL CAPITULO SEGUNDO

1. «Notes sobre "La reminiscència platònica i l'innatisme cartesià"», pág. 231.
2. «Notes sobre "La reminiscència platònica i l'innatisme cartesià"», pág. 232.
3. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 24.
4. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 25.
5. «Notes sobre "La reminiscència platònica i l'innatisme cartesià"», pág. 233.
6. «Notes sobre "La reminiscència platònica i l'innatisme cartesià"», pág. 234.
7. «Notes sobre "La reminiscència platònica i l'innatisme cartesià"», pág. 234.
8. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 30.
9. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 31.
10. EL SENTIDO DE LA VERDAD, págs. 31-32.
11. EL SENTIDO DE LA VERDAD, págs. 32-33.
12. DESCARTES, pág. 51.
13. DESCARTES, pág. 63.
14. ZUBIRI, XAVIER, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992, pág. 135.
15. LEIBNIZ, pág. 132.
16. «El sentit de la vida i el problema dels valors», pág. 76.
17. «Direcciones filosóficas. El empirismo», pág. 147.
18. «Direcciones filosóficas. El empirismo», pág. 148.
19. «Direcciones filosóficas. El empirismo», pág. 148.

-
20. «Direcciones filosóficas. El empirismo», pág. 148.
 21. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 60.
 22. «Direcciones filosóficas. El empirismo», pág. 149.
 23. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 61.
 24. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 64.
 25. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 67.
 26. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 182.
 27. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 195.
 28. «De filología histórica», pág. 113.
 29. «De filología histórica», pág. 114.
 30. «De filología histórica», pág. 114.
 31. «De filología histórica», pág. 115.
 32. «Fisiología y biología», pág. 455.
 33. «Fisiología y biología», pág. 457.
 34. «Orientaciones biológicas», pág. 456.
 35. «Fisiología y biología», pág. 457.
 36. «Fisiología y biología», pág. 458.
 37. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979, pág. 47.
 38. *Ibidem*, pág. 48.
 39. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 206.
 40. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 206.
 41. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 85.
 42. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 89.
 43. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 90.
 44. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 91.
 45. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 92.
 46. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 92.

-
47. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 91.
48. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, «Verdad y Perspectiva», en *Obras Completas*, vol. II, Revista de Occidente, Madrid, 1961, pág. 15.
49. *Ibidem*, pág. 15.
50. *Ibidem*, pág. 16.
51. LEVINAS, EMMANUEL, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987, pág. 47.
52. *Ibidem*, pág. 47.
53. PLATÓN, *Gorgias*, 483d-e. (En *Diálogos*, vol. II, Biblioteca Clásica de Gredos, Madrid, 1987.)
54. HUSSERL, pág. 23.
55. HUSSERL, pág. 23.
56. HUSSERL, pág. 23.
57. «Fisiología y biología», pág. 457.
58. «Orientaciones biológicas», pág. 456.
59. MARÍAS, JAVIER, *Corazón tan blanco*, Anagrama, Madrid, pág. 37.
60. HUSSERL, pág. 24.
61. HUSSERL, pág. 24.
62. UNAMUNO, MIGUEL DE, *Nicodemo el fariseo*, en *Obras Completas*, vol. VII, Editorial Escelicer, Madrid, 1966, pág. 367.
63. UNAMUNO, MIGUEL DE, *Diario íntimo*, en *Obras Completas*, vol. VIII, Editorial Escelicer, Madrid, 1966, pág. 834.
64. UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, vol. VII, Editorial Escelicer, Madrid, 1966, pág. 134.
65. EPICURO, *Máximas para una vida feliz*, Ediciones Temas de Hoy (Clásicos), Madrid, 1994, pág. 17.
66. SÁDABA, JAVIER, *Saber morir*, Ediciones Libertarias/Prodhufo, Madrid, 1991, págs. 78-79.
67. *Unamuno, Miguel de, Diario íntimo, op. cit.*, pág. 835.
68. UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida, op. cit.*, pág. 118.

-
69. HUSSERL, pág. 13.
 70. «El sentit de la vida I el problema dels valors», pág. 67.
 71. UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., pág. 126.
 72. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 100.
 73. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 102.
 74. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 102.
 75. «Fisiología y biología», pág. 459.
 76. «Fisiología y biología», pág. 460.
 77. «Fisiología y biología», pág. 461.
 78. «Fisiología y biología», pág. 464.
 79. Citado en FERRATER MORA, JOSÉ, «Uexküll, Jakob von», en *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
 80. «Fisiología y biología», pág. 466.
 81. «Orientaciones biológicas», pág. 460.
 82. «Fisiología y biología», pág. 467.
 83. «Fisiología y biología», pág. 470.
 84. «Fisiología y biología», pág. 470.
 85. «Fisiología y biología», pág. 471.
 86. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas*, vol. VII, Revista de Occidente, Madrid, 1969, pág. 304.
 87. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 103.
 88. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 104.
 89. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 106.
 90. «La Plenitud Orgánica», pág. 165.
 91. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, «Nada 'moderno' y 'muy siglo XX'», en *Obras Completas*, vol. II, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pág. 24.
 92. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 107.
 93. EL SENTIDO DE LA VERDAD, págs. 107-108.

-
94. HUSSERL, págs. 40–41.
 95. HUSSERL, pág. 42.
 96. HUSSERL, pág. 45.
 97. HUSSERL, pág. 45.
 98. HUSSERL, pág. 48.
 99. LEIBNIZ, pág. 104.
 100. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 157.
 101. «La filosofía de Husserl», pág. 16.
 102. «La filosofía de Husserl», pág. 16.
 103. «La filosofía de Husserl», pág. 16.
 104. «La filosofía de Husserl», pág. 16.
 105. «La filosofía de Husserl», pág. 17.
 106. EL SENTIDO DE LA VERDAD, págs. 161–162.
 107. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 162.
 108. «La filosofía de Husserl», pág. 17.
 109. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 179.
 110. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 180.
 111. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 181.
 112. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 182.
 113. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 189.
 114. HUSSERL, pág. 55.
 115. HUSSERL, pág. 59.
 116. HUSSERL, pág. 67.
 117. HUSSERL, pág. 69.
 118. HUSSERL, pág. 69.
 119. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 201.
 120. EL SENTIDO DE LA VERDAD, pág. 201.

-
121. L'AMOR, pág. 2.
 122. HUSSERL, pág. 58.
 123. HUSSERL, pág. 58.
 124. L'AMOR, pág. 2.
 125. L'AMOR, págs. 2-3.
 126. L'AMOR, págs. 2-3.
 127. L'AMOR, pág. 3.
 128. L'AMOR, pág. 3.
 129. L'AMOR, pág. 6.
 130. L'AMOR, pág. 7.
 131. L'AMOR, págs. 7-8.
 132. L'AMOR, pág. 11.
 133. L'AMOR, pág. 11.
 134. L'AMOR, pág. 12.
 135. L'AMOR, pág. 13.
 136. L'AMOR, pág. 16.
 137. L'AMOR, pág. 14.
 138. L'AMOR, pág. 14.
 139. «La fenomenología (III): Heidegger», pág. 5.
 140. HUSSERL, pág. 234.
 141. HUSSERL, pág. 130-131.
 142. HUSSERL, pág. 234.
 143. HUSSERL, pág. 137.
 144. HUSSERL, pág. 149-150.
 145. HUSSERL, pág. 151.
 146. HUSSERL, pág. 151.
 147. HUSSERL, pág. 151.

-
148. HUSSERL, pág. 152.
149. HUSSERL, pág. 153.
150. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, «Prólogo para alemanes», en *Obras Completas*, vol. VIII, Revista de Occidente, Madrid, 1970, pág. 48.
151. HUSSERL, pág. 176.
152. HUSSERL, pág. 176-177.
153. HUSSERL, pág. 177.
154. HUSSERL, pág. 177.
155. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, «Prólogo para alemanes», *op. cit.*, pág. 48.
156. HUSSERL, pág. 178.
157. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, «Prólogo para alemanes», *op. cit.*, pág. 48.
158. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, «Prólogo para alemanes», *op. cit.*, págs. 48-49.
159. HUSSERL, pág. 130.
160. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, «Prólogo para alemanes», *op. cit.*, pág. 49.
161. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, «Prólogo para alemanes», *op. cit.*, pág. 50.
162. *Ibidem*, pág. 50.
163. HUSSERL, pág. 189.
164. HUSSERL, págs. 189-190.
165. HUSSERL, pág. 190.
166. HUSSERL, págs. 244-245.
167. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 217.
168. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 217.
169. LO FUGAZ Y LO ETERNO, págs. 217-218.
170. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 219.

CAPITULO TERCERO

LA CONCIENCIA AMOROSA

3.1 EL ANALISIS DEL AMOR

3.1.1 HACIA LA PREGUNTA ACERCA DEL AMOR.

Nos quedábamos al final del capítulo anterior con la *necesidad* de esclarecer la conciencia amorosa, el amor. El amor ilumina la vida. Por ello, el amor es elemento esencial para adentrarnos en la *realidad radical*: nuestro vivir. Sólo a través del amor podremos ver, auténticamente ver, en toda su riqueza y plenitud, nuestra vida, nuestro existir. Esto es precisamente lo que constituye lo que en la Introducción llamábamos el «tercer movimiento» de nuestra indagación.

Se trata, pues, de precisar *qué es el amor*: "Trataremos de indicar qué es el amor en sí mismo —nos dice Joaquim Xirau—, frente a otras realidades más o menos conexas, pero en esencia distintas."⁽¹⁾ Y para analizar el amor, la conciencia amorosa, Joaquim Xirau va a utilizar una vez más el *método fenomenológico*. Es decir, lo que buscará Joaquim Xirau será «poner ante nuestros ojos» esa realidad que ahora trata de investigar: el amor.

Por ello, al principio de *Amor y mundo* nos dice Joaquim Xirau: "Esta disertación [...] aspira [...] a poner alguna claridad en la descripción de aquello que hay de esencial en la conciencia amorosa en relación con la vida en que alienta y con el mundo que ilumina."⁽²⁾ Como vemos, se trata de llevar a cabo una *descripción*. Es decir: se trata de que el amor, sin violentar su realidad, *aparezca ante nuestros ojos*, y así poderlo

comprender. No se trata de llevar a cabo ninguna *explicación*. La filosofía, ya lo hemos visto, trata de *comprender*, es decir, hacernos *presente* y *evidente* una realidad, en este caso la realidad del amor. La filosofía no trata de explicar nada, no trata de referir la realidad con la que nos encontramos a alguna hipótesis más o menos recóndita. Hacerlo así sería incumplir la exigencia que se impone la filosofía sobre sí: ha de ser *pura teoría*, es decir, *puro ver*.

Por ello nos dice más adelante Joaquim Xirau: "Veamos, pues, desde el punto de vista de la experiencia inmediata, y prescindiendo de toda hipótesis física o metafísica, qué es el amor."⁽³⁾ Recurrir a una hipótesis —del tipo que fuera— sería dar una *explicación*. Aquí no se trata de eso. Aquí se trata, repitámoslo, de una pura descripción de lo que nos es dado con *inmediatez*.

Todo lo dicho no significa ingenuidad por parte de Joaquim Xirau. El amor no es una realidad que esté ahí sin más, que con un simple «abrir de ojos» lo tengamos delante de nosotros. El amor no le ha sido *regalado* al hombre. "No es el amor —explica Joaquim Xirau—, como podría acaso pensarse, algo originario y natural en el hombre. No todos los pueblos ni todas las culturas han tenido en el alma las intranquilidades, los anhelos, los fervores, las alegrías y los dolores que lleva consigo una vida impregnada de amor."⁽⁴⁾ Es decir: el amor es una *conquista*. El amor lo ha tenido que ir conquistando el hombre a lo largo de la historia.

Esto, por otra parte, nada tiene de extraño. Porque nada

auténticamente humano ha sido regalado al hombre. Lo cual sucede con el amor, y con el conocimiento moral, y con el conocimiento matemático, y con el conocimiento lógico. Como decía Ortega: "*Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre.*"⁽⁵⁾

Pero de ninguna manera hay que interpretar que porque el amor no sea «natural» en el hombre ello signifique que sea algo «falso», «artificial». También son verdaderas las matemáticas y la lógica y la moral. Pero hay que hacer un *esfuerzo* para descubrir todas esas realidades. Igual que cada hombre desde su niñez tiene que ir aprendiendo multitud de cosas, así también la humanidad ha ido realizando ese ingente esfuerzo de aprendizaje a lo largo de la historia.

Por ello Joaquim Xirau va a bucear en diferentes tradiciones para descubrir el sentido del amor. Esto lo hará especialmente en dos: la tradición griega y la tradición cristiana. Pero repitámoslo: bucear en las tradiciones no significa aceptar dogmáticamente lo que esas tradiciones han dicho. Se trata de ver los descubrimientos que cada tradición ha ido realizando. Es decir, desde este contacto nuestro con las diferentes tradiciones, hemos de descubrir nosotros mismos esa realidad; se nos ha de *revelar* una realidad. Siempre hay que mantener el *imperativo de la evidencia*, es decir, de *videncia*.

Este es el sentido en el que Joaquim Xirau nos dice que, para la determinación de las notas características del amor, "será suficiente precisar las señaladas por las grandes tradiciones relativas al amor, separándolas, por el momento, de su sustentáculo metafísico y tratando de elevarlas a unidad de

una doctrina coherente. Intentaremos esquematizar aquello que hay de esencial en las doctrinas filosóficas —continúa diciéndonos Joaquim Xirau— y en los arrebatos místicos, en las tradiciones galantes y en las estilizaciones poéticas."(⁶)

Y este análisis del amor Joaquim Xirau lo llevará a cabo en dos etapas sucesivas. En la primera tratará de establecer una *determinación formal*, es decir, como nos dice Joaquim Xirau, una *determinación "casi semántica"*(⁷) del amor. En esta primera etapa Joaquim Xirau va a tratar de dar una primera aproximación sobre lo que queremos significar con el término «amor».

La segunda etapa consistirá en añadir "unas notas descriptivas que nos permitan fijar el contenido de la palabra."(⁸) Así quedará descrito el amor.

Lo dicho en la primera etapa es condición para poder entender los aspectos analizados en la segunda. Pero, al mismo tiempo, lo visto en la segunda nos da luz para ver con claridad lo que se intenta analizar en la primera. Esto no es sino consecuencia de lo que ya veíamos en la Introducción: la filosofía tiene un carácter *sistemático*. Cada uno de sus elementos hacen referencia a los demás. De hecho, algo análogo sucede si miramos este capítulo, este «tercer movimiento», en su conjunto. Porque este análisis del amor nos dará la luz para ver los aspectos que después analizaremos: la ética, la educación, el arte. Pero a su vez, los análisis de la ética, de la educación y del arte nos darán luz para comprender la realidad del amor.

Veamos, pues, cómo Joaquim Xirau nos va haciendo recorrer un camino a través del cual la realidad del amor se nos va

haciendo presente y patente. De esta forma, ella misma —la realidad del amor— nos iluminará los aspectos más fundamentales de la vida humana.

3.1.2 DETERMINACION FORMAL DEL AMOR.

Así pues, es preciso aclarar, en primer lugar, de qué hablamos cuando nos referimos al amor. Desde el punto de vista en el que nosotros nos situamos, hay que afirmar desde ahora que no nos referimos a ningún proceso *psicofisiológico*. "Adviértase, en primer lugar —nos dice Joaquim Xirau— que en todo lo que sigue no nos referimos para nada a proceso alguno de la vida *psicofisiológica*. No es el amor impulso sexual, ni simpatía sentimental, ni contemplación desinteresada, aunque todos y cada uno de ellos puedan acompañar ocasionalmente al amor. No se trata de un proceso psíquico ni de un conjunto más o menos unitario de procesos."(⁹)

De lo que aquí hablamos, es del amor como *actitud radical de la conciencia*. "Frente a toda tendencia sentimental o apetitiva, impulso o deseo, delirio o pasión —explica Joaquim Xirau—, destacaremos el amor como una actitud radical de la conciencia y de la vida."(¹⁰)

Cuando aquí hablamos de «amor», por lo tanto, no nos referimos a ningún tipo de *proceso*. Ni de tipo *fisiológico*, como puede serlo el impulso sexual. Ni tampoco de tipo *psicológico*, como podrían serlo una cierta simpatía sentimental o una contemplación desinteresada. De lo que aquí hablamos es del «amor» en cuanto *actitud radical*. Por ello, para determinar en

una primera aproximación qué es el amor, debemos distinguir claramente, y en primer lugar, entre un proceso psicofisiológico y una *actitud radical de la conciencia*.

Así pues, nos preguntamos: ¿qué entendemos por proceso? Todo proceso es un curso *causal*. Éste se desarrolla en el tiempo y a través del espacio. Consiste en una serie más o menos complicada de fenómenos que surgen y desaparecen, se generan o se interfieren, se insertan y organizan, dando lugar, o bien a otros procesos, o bien a «unidades» de diferente índole.

En concreto, en el proceso psicofisiológico intervienen las actividades más heterogéneas de toda nuestra estructura psicosomática: desde los resortes más delicados y sutiles del pensamiento hasta los resortes propios de la vitalidad primaria. "Así —explica Joaquim Xirau— hablamos de procesos instintivos, voluntarios, emotivos, intelectuales, de juicio, de razonamiento, de recuerdo, de esperanza... En todos y cada uno de ellos participa con mayor o menor intensidad la totalidad de la vida psicofisiológica. Aun en el proceso intelectual más abstracto intervienen resortes emotivos y secrecciones glandulares."⁽¹¹⁾

Nada de lo que acontece al hombre es ajeno a los procesos psicofisiológicos. De ello no escapa ni siquiera lo más sutil: la *conciencia*. "Será acaso —nos dice Joaquim Xirau refiriéndose a la conciencia— un factor excepcionalmente sutil y delicado, «la flor más pura de la actividad vital». Pero no se circunscribe aparte ni es fundamentalmente diversa del resto de las actividades que coadyuvan al desenvolvimiento de una actividad."⁽¹²⁾

Pero ninguna de estas cosas es el *amor*. El amor no es ningún proceso psicofisiológico. Lo cual no significa que en un acto de amor no intervengan diferentes procesos psicofisiológicos. Pero una cosa es que esos procesos se den, incluso que *necesariamente* se den en cualquier acto de amor, y otra muy distinta es que el amor *consista* en dichos procesos. "Ninguna de las actividades mencionadas —explica Joaquim Xirau— merece con plenitud la denominación de amor. La esencia de éste es independiente del curso empírico de los procesos que intervienen en la conciencia y en la vida. No es el amor, en sentido estricto, un «contenido» de la conciencia, sino una forma peculiar y permanente del espíritu, una actitud radical de la vida que condiciona los fenómenos y los contenidos y les presta una orientación y un sentido."⁽¹³⁾ El amor, pues, es una *actitud radical de la vida*, una actitud radical de la conciencia.

La conciencia es la estructura bipolar mediante la cual el sujeto y el objeto quedan situados en una posición correlativa. En la conciencia y por ella se despliega ante mí el mundo. Y este mundo aparece ordenado y jerarquizado desde un punto de vista del sujeto. Como ya veíamos antes, en ese aparecer el mundo ante el sujeto, la realidad del mundo no le es indiferente. Ante dicha realidad el sujeto afirma o niega, aprueba o desaprueba, se reserva o se entrega. "De ahí se originan —explica Joaquim Xirau— formas o tipos estructurales específicos de la conciencia y de la vida."⁽¹⁴⁾ Es decir, según sea la actitud que el sujeto adopta ante esa realidad que tiene ante sí, así se originan «tipos estructurales específicos» de la conciencia. "No es lo mismo

—continúa Joaquim Xirau— una vida orientada en el trabajo o en el juego, grave o frívola, atenta o desatenta, interesada o desinteresada."⁽¹⁵⁾

No cabe duda, como nos dice Joaquim Xirau, que entre las actitudes que puede adoptar la actividad de la conciencia ante el mundo que le rodea, la más radical y decisiva es la que se mueve entre el amor y el rencor. "Cambia radicalmente la estructura de una persona —explica Joaquim Xirau— según se halle dominada por la conciencia amorosa o por la conciencia rencorosa."⁽¹⁶⁾ Más adelante veremos hasta qué punto esto es absolutamente fundamental.

Así pues, cuando nosotros hablamos de amor, nos referimos a esta actitud irreductible de la vida, de la conciencia. Y esta actitud radical es la que nos proponemos describir. "Se trata —nos dice Joaquim Xirau— de describir el «amor puro» o, si se quiere, de delimitar con pureza el fenómeno del amor [...]."⁽¹⁷⁾ Cuando aquí hablamos de «amor puro» no queremos significar nada etéreo o sublime. Simplemente que de lo que tratamos es «puramente» del amor. Amor como *actitud radical* de la vida, actitud radical de la conciencia.

¿Qué podemos decir de esta actitud radical de la vida en la que el amor consiste? Valga por el momento una aproximación: la actitud amorosa es una *actitud de entrega*. El sujeto que ama algo se entrega al objeto amado. Esto, ahora dicho apretadamente, cobrará su pleno sentido al analizar las *notas características del amor*.

3.1.3 NOTAS CARACTERÍSTICAS DEL AMOR.

Una vez vista la aproximación formal al amor, intentaremos formular, en palabras de Joaquim Xirau, "algunas notas caracterísricas de la conciencia amorosa."⁽¹⁸⁾

Joaquim Xirau encuentra que al menos hay cuatro notas características del amor. El que Joaquim Xirau nos diga que «al menos» son cuatro las notas características no tiene nada de extraño. Joaquim Xirau es consciente de que el pensamiento es algo siempre inacabado. Toda descripción siempre puede ser mejorada, completada desde algún punto de vista.

Las cuatro notas características que Joaquim Xirau encuentra son: *primera: el amor supone abundancia de vida interior; segunda: en la actitud amorosa se produce la revelación del valor y del sentido de las cosas; tercera: el amor lleva consigo ilusión y transfiguración de la vida; cuarta: el amor supone reciprocidad, fusión.*

Veamos a continuación cada una de ellas.

3.1.4 ABUNDANCIA DE VIDA INTERIOR.

"Condicció prèvia per a la possibilitat d'una actitud amorosa és la possessió d'una rica plenitud espiritual."⁽¹⁹⁾ Para poder tener la actitud amorosa es necesario que el espíritu esté lleno, que rebose, para poder así entregarse. La actitud amorosa es entrega a lo amado. Por ello, esa entrega supone una previa *riqueza interior*, requiere una gran *abundancia de vida interior*.

"Segons sigui la plenitud i la qualitat de la «vida interior» —nos dice Joaquim Xirau— canvia l'actitud del subjecte

en front de les persones i de les coses."⁽²⁰⁾ Una vida llena de riqueza interior trae consigo una actitud amorosa del sujeto ante las cosas y las personas.

Esta característica de la vida amorosa es un descubrimiento que lleva a cabo el cristianismo. Para los griegos es desconocido. Porque los griegos desconocen la realidad de la *intimidad personal*. El mundo de los griegos es un mundo de *exterioridades*. "El universo en su totalidad -nos dice Joaquim Xirau refiriéndose a los griegos-, y en cada una de sus partes, se halla perfectamente delimitado como las figuras geométricas. Las líneas delimitan los planos, los planos precisan los sólidos."⁽²¹⁾ El mundo de los griegos es un mundo de «cosas», de sólidos, un mundo geométrico. Es un mundo de "substancias -nos dice Joaquim Xirau-, cerradas y subsistentes en sí."⁽²²⁾ La perfección está en la definición, en la delimitación. Y cada cosa tiende a buscar su perfección. Para los griegos el amor es justamente esta *aspiración* de las cosas a lo superior.

Así, por ejemplo, en Platón el amor consiste en la *aspiración* a la Belleza eterna. "La Belleza eterna -nos dice Joaquim Xirau explicando la postura platónica- es fa aquí com a motor últim de totes les coses que esdevenen. Tot aspira a ella en una conspiració inacabable. Eros és el fautor essencial i promotor de tot el que d'una manera o altra s'anomena vida espiritual. [...] La Belleza, en fer-se present, converteix gradualment el caos originari en un món amb sentit i ordre."⁽²³⁾ "Pel dimoni de l'amor -continúa más adelante Joaquim Xirau- l'home es posa en contacte amb l'esfera més alta, es consagra al

seu servei i troba en la seva contemplació la participació en l'eternitat."(²⁴)

En Aristóteles el amor se convierte en el nervio central de toda la arquitectura del cosmos. Cada cosa busca su lugar natural, movido por la aspiración a lo que anhela. El Dios de Aristóteles mueve las estrellas por la fuerza del amor.

Queda claro, pues, que para la concepción griega el amor queda excluido de Dios. Para la mentalidad griega no cabe que Dios ame. Dios solamente suscita el amor. Dios es lo absolutamente superior. Los seres finitos aspiran a acercarse a la divinidad. Dios mismo no puede aspirar a nada, porque es infinitamente perfecto. "L'amor -nos dice Joaquim Xirau- queda exclòs de Déu. Déu no és eròtic ni filòsof. El món no pot ésser obra de l'amor de Déu ni càlcul de la ment divina. Déu ho té tot. No pot aspirar a res... La seva perfecció suprema exclou tota aspiració. [...] Déu provoca l'amor. Però no és ni és possible que sigui amor. No estima ni pot estimar. Es limita a enamorar."(²⁵)

El cristianismo trae consigo la concepción más diametralmente opuesta a la de los griegos que podamos imaginar. "[...] afirma l'Evangeli de Sant Joan -nos dice Joaquim Xirau- que Déu és amor. No que té amor, sinó que està constituït per ell."(²⁶) Por ello, nos dice Joaquim Xirau a continuación: "Difícilment es podria trobar una afirmació més diametralment oposada a la concepció platònico-aristotèlica."(²⁷)

La revolución que trae consigo el cristianismo es tal que el amor en su forma más estricta sólo se puede predicar de Dios.

Así nos lo dice la primera carta de San Juan: "El amor existe por esto: no porque amáramos nosotros a Dios, sino porque él nos amó a nosotros y envió a su Hijo para que expiase nuestros pecados." (I Juan 4, 10) El amor no existe porque los hombres *aspiren* a Dios, como habían pensado los griegos. El amor de los hombres existe *porque* Dios se lo ha dado *graciosamente*.

Por ello nos dice Joaquim Xirau explicando la posición del cristianismo: "L'amor dels homes —la consciència amorosa en totes les seves formes— només és possible mitjaçant la gràcia que li atorga l'amor de Déu. [...] La gràcia ens és donada. Tot consisteix a saber-la rebre."⁽²⁸⁾

En efecto, todo lo recibo de Dios. Todo lo que yo doy me ha sido previamente dado. Por la gracia, por la donación *gratuïta*, "Déu penetra en la consciència personal —nos dice Joaquim Xirau— i es fa present en la profunditat de l'esperit. L'amor tot ho lo crea i tot ho preserva. Fora d'ell, tot és tenebra i abisme."⁽²⁹⁾ Todo lo que tengo que hacer es adoptar una actitud de sumisión ante la gracia, ante el regalo del amor. Por ello, la "gràcia es converteix en un deure de gratitud."⁽³⁰⁾

Desde esta concepción cristiana, el amor deja de ser una fuerza de atracción, una fuerza ascensional. El amor, por el contrario, es *primariamente* descensional. Por amor Dios se hace creador. Por amor Dios baja a la tierra y se hace hombre entre los hombres, miserable entre los miserables y se somete a la cruz. "Podemos amar a Dios —nos dice la primera carta de San Juan— porque él nos amó primero." (I Juan 4, 19)

Y Dios nos ha amado *porque* Dios consiste en ser una *realidad*

personal, Dios es *intimidad*. De ahí que el cristianismo haya descubierto la realidad capital por excelencia: la *realidad personal*. "Aquest nou concepte de l'amor —explica Joaquim Xirau— presuposa la descoberta d'un nou regne abans insospitat."⁽³¹⁾ Este nuevo reino descubierto por el cristianismo es el reino de la *intimidad personal*. "L'amor cristià —explica Joaquim Xirau— es dirigeix directament al centre de la persona concreta i ho posa tot al seu servei. [...] La persona —la intimitat espiritual— se situa en el centre. Tot depèn d'ella. Res no troba sentit fora del contacte amb l'experiència personal."⁽³²⁾

La perspectiva ha cambiado radicalmente. El cristianismo ha descubierto la *realidad primordial*, la *persona*. Este descubrimiento del cristianismo revoluciona toda la historia de la humanidad. "Podríem dir en fórmula esquemàtica que els antics miraven les coses des de fora. Els moderns, és a dir, els cristians —continúa Joaquim Xirau explicant el cambio radical que se produce con el cristianismo—, les miren des de dins. [...] El món antic està fet de plans, superfícies i cossos. El món modern és una comunió d'esperits personals."⁽³³⁾

Y el amor, la actitud amorosa, sólo se puede entender como una actitud que brota de la *intimidad personal*. Por ello, como decíamos al principio, el amor implica *fortaleza*, *plenitud espiritual*. De ahí el gran error de Nietzsche de considerar la moral cristiana —que es la moral del amor— como una moral de débiles, de esclavos. "Contra el que pensava Nietzsche —nos dice Joaquim Xirau—, l'amor, en la seva font cristiana més autèntica, és una virtut de forts. L'anomenada «moral dels esclaus» no té

res a veure amb una ètica fundada en l'amor."(³⁴)

Joaquim Xirau hace referencia a la acertada crítica de Max Scheler a esta concepción de Nietzsche. Muy al contrario de lo que plantea Nietzsche, el amor exige un espíritu pleno, lleno, rebosante, fuerte. Sólo un espíritu así puede entregarse. Nietzsche, como certeramente vio Max Scheler, cometió un gran error. Confundió el amor con la simpatía sentimental, sobre todo hacia los débiles y desvalidos. Nietzsche identifica el amor con un sentimiento pasivo de compasión por los desventurados, de asimilación, en último término a ellos. Pero el amor no es eso. Si fuera eso, Nietzsche tendría razón y el amor cristiano no sería más que una forma de decadencia. "Amor és iniciativa i espontaneïtat, lliurament gratuït i sense intenció ni esperança de recompensa. Reposa en una necessitat originària de l'esperit que s'expandeix i es projecta de dins a fora."(³⁵) Por ello nos dice más adelante Joaquim Xirau: "Només un esperit ple de vitalitat té l'aptitud necessària per adoptar una actitud d'amor."(³⁶)

Con la intimidad personal, descubierta por el cristianismo, el amor, la realidad del amor, cobra una riqueza antes insospechada. El amor es la *actitud radical* en la que el amante se vierte, se entrega, se da. Por ello, para que esa entrega, plena de generosidad, plena de gratuidad, sea posible, el espíritu que ama tiene que tener *abundancia de vida interior*.

La fuerza del amor es una *fuerza centrífuga*: "Su único interés —explica Joaquim Xirau— es vivir con espontaneidad la propia vida sin preocuparse de la conducta de los demás. Se da

simplemente porque le sobra y no necesita ni desea nada. Ni pide ni recibe, ni administra ni cuenta. Porque es poderoso, es capaz de entregarse sin déficit, sin cicatería ni reserva. Tal es la virtud creadora del amor. En un sentido análogo habla san Agustín de una creación por amor."⁽³⁷⁾ El paradigma de esta abundancia, de esta fuerza centrífuga y, por lo tanto, del amor puro es, como hemos visto, Dios, el Dios que es amor del evangelio de San Juan. El Dios que crea por amor. El Dios que salva por amor. El Dios que se entrega con absoluta *gratuidad*.

El cristianismo, por lo tanto, nos ha traído un doble descubrimiento. En primer lugar, la realidad *personal*, el recinto sagrado e irreductible de la *intimidad*. Y, en segundo lugar, el amor como actitud de una intimidad que rebosa, que por su propia abundancia se entrega graciosamente en su derredor.

Con todo lo dicho se nos ha hecho presente la primera nota característica del amor: el amor, como actitud radical, supone una *gran riqueza de vida interior*. Con ello no sólo hemos aclarado una nota más del amor. Como veremos, esta nota es fundamental para entender las demás: sólo desde la actitud *personalista*, sólo desde la realidad de la persona descubierta por el cristianismo, es posible entender la realidad plena del amor. En todas las demás notas estará presente lo aquí descubierto, es decir, *el amor como entrega desde una intimidad a otra intimidad*.

3.1.5 REVELACION DEL VALOR Y DEL SENTIDO DE LAS COSAS.

La segunda nota característica del amor es que en su

presencia, en la actitud del amor, se revela el valor y el sentido de las cosas. Esto ya lo vieron los griegos. Como vimos antes, para los griegos el amor es la fuerza ascensional que permite acercarnos a las alturas más sublimes. Por el amor el alma se acerca a la Belleza eterna. Por el amor el alma vislumbra las realidades más excelsas.

Con la experiencia del cristianismo, esta revelación que trae consigo el amor se ve inconmensurablemente enriquecida. La realidad fundamental ahora es la *persona*. El amor va desde una intimidad y descubre, por antonomasia, otra intimidad.

Como hemos visto, el amor desde la intimidad se desparrama por las cosas en derredor. "El espíritu amoroso —nos dice Joaquim Xirau— atraviesa los caminos de la vida derramando sobre las personas y las cosas —altas y bajas, buenas y malas, sin distinción, «judíos y gentiles»— la abundancia de la vida interior."⁽³⁸⁾ Pero, ¿qué le pasa al mundo en torno cuando un espíritu rebosante se derrama sobre él? ¿Cómo actúa una persona cuyo espíritu rebosa amor sobre el mundo circundante?

El amor se vierte sobre el objeto amado. Pero dejando lo amado *intacto*. Por eso, podríamos decir que el amor no es una fuerza «real». El amor es una *proyección ideal* que se realiza sobre el objeto amado. Es, pues, una acción espiritual mediante la cual una realidad virtual ausente para una mirada superficial se hace presente. Por el amor se nos hace patente la realidad virtual, la realidad «ideal» que anida en el objeto contemplado, pero sin tocarlo, sin modificarlo.

"Por la presencia del amor —nos dice Joaquim Xirau— la

persona o la cosa amada sufre ante la mirada del amante una verdadera transfiguración. La mirada amorosa ve en las personas y en las cosas cualidades y valores que permanecen ocultas a la mirada indiferente y rencorosa. Todo ser posee al lado de las características superficiales, que se ofrecen a quienquiera que las mire, una infinidad de propiedades, buenas y malas, que permanecen en su ser recóndito y aun otras muchas que si bien no ha realizado nunca, es posible que algún día se manifiesten y cambien totalmente su fisonomía interior o exterior. Hay, por lo tanto, en todo ser, algo actual y patente y algo virtual y latente. Y entre las propiedades que posee una persona o una cosa, superficiales o profundas, virtuales o actuales, las hay buenas y malas, mejores y peores, detestables y excelentes."⁽³⁹⁾

Ante cualquier cosa, la actitud amorosa descubre todas los valores que anidan en el objeto amado, valores antes insospechados. Como nos dice Ortega: "Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa plenitud. Esto es amor -amor a la perfección de lo amado."⁽⁴⁰⁾ El amor descubre toda la riqueza que hay incluso en las cosas más insignificantes. "Y es como si nos dijera en delicada amonestación -continúa más adelante Ortega-: ¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas! Cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores, y es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda."⁽⁴¹⁾

Por todo lo anterior, debemos resaltar algo absolutamente

fundamental del amor: *el amor es luz y claridad*. El amor ilumina al ser amado, y por el amor vemos lo que no es dado ver a la mirada indiferente y rencorosa. Por ello, en puridad *sólo la mirada amorosa ve en su autenticidad y plenitud la realidad*. Para la mirada indiferente o rencorosa la realidad aparece deformada, amputada de toda su riqueza. A través de la mirada indiferente o rencorosa no vemos auténticamente la realidad, vemos una mera abstracción.

De ahí el gran error al considerar que el amor es «ciego». Ocurre todo lo contrario. "«Sóc de la raça d'homes que de l'obscur cap el clar aspiren», ha dit Goethe —nos dice Joaquim Xirau—. És l'imperatiu insaciable de llum."⁽⁴²⁾ De hecho, como hemos visto antes, la mirada amorosa ve la realidad en su *plenitud*. La mirada amorosa ve, junto a los aspectos más positivos, las faltas del ser amado. Nos lo decía antes Joaquim Xirau: "Todo ser posee al lado de las características superficiales, que se ofrecen a quienquiera que las mire, una infinidad de propiedades, buenas y malas, que permanecen en su ser recóndito y aun otras muchas que si bien no ha realizado nunca, es posible que algún día se manifiesten y cambien totalmente su fisonomía interior o exterior. Hay, por lo tanto, en todo ser, algo actual y patente y algo virtual y latente. Y entre las propiedades que posee una persona o una cosa, superficiales o profundas, virtuales o actuales, las hay buenas y malas, mejores y peores, detestables y excelentes."⁽⁴³⁾ Por ello no tiene ningún sentido considerar que la actitud amorosa es ciega. "Amor és —nos dice Joaquim Xirau— [...] *vidència*."⁽⁴⁴⁾

La realidad se hace, desde la mirada amorosa, *plenamente* presente.

Pero esto no es todo. Hay que señalar junto a lo anterior otro aspecto del amor: el amor no es una actitud *pasiva*. El amor, muy al contrario, es pura *actividad*. El amor, además de ser luz y claridad, es, como nos decía Ortega, «*amor a la perfección de lo amado*». "L'amor no és cec. Veu les faltes —continúa diciéndonos Joaquim Xirau—, però aspira a suprimir-les i creu en la seva possible supressió."⁽⁴⁵⁾ "Posa l'accent sobre els aspectes positius i valuosos de les coses —dice más adelante Joaquim Xirau— i projecta la radiació d'aquells sobre las seves facetes deficientes i torcades."⁽⁴⁶⁾

El amor al proyectarse sobre el objeto amado busca su perfección. Nos lo decía Ortega: "Y es como si nos dijera en delicada amonestación: ¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas! Cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores, y es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda."⁽⁴⁷⁾ Cada cosa lleva dentro de sí una posibilidad de perfección. Sólo la mirada amorosa ve esa perfección *virtual, posible, ideal*. "L'esperit enamorat de les coses —nos dice Joaquim Xirau— no pot sofrir la seva imperfecció, l'orienta en el regne dels valors purs i les impregna de la seva gràcia."⁽⁴⁸⁾

El amor no es ciego. El amor ve las faltas. Pero, a la vez el amor busca en el objeto amado su perfección. Y esta perfección se obtiene fundamentalmente porque lo que hace la mirada amorosa es exigir la sumisión de lo inferior a lo superior. Así, todo

adquire una «cualidad superior». "Així -nos aclara Joaquim Xirau-, la vida entera es projecta en un halo de llum. Tot adquireix una qualitat superior. La persona o la cosa amada i el món enter al seu entorn, organitzen la seva presència en la consciència i en la vida, mitjaçant la submissió incondicional de l'inferior al superior, del que no té valor als valors més alts i suprems, de l'obscur al clar i net."⁽⁴⁹⁾ Esto es justo lo contrario que hace la mirada rencorosa. La mirada rencorosa exalta lo inferior. Todo queda así, desde la actitud del rencor, rebajado y, a la vez, *deformado*.

Esta es, pues, la segunda nota característica del amor. El amor es *videncia*. Nos revela el sentido recóndito de la realidad. Nos revela lo que no es dado ver a la mirada indiferente y rencorosa. Ante la mirada amorosa, incluso en las cosas más pequeñas y más humildes, lo *inferior se pone al servicio de lo superior*. "Todo adquiere -nos dice Joaquim Xirau- una calidad y una reverberación."⁽⁵⁰⁾

3.1.6 LA ILUSION Y TRANSFIGURACION DE LA VIDA AMOROSA.

La vida llena de amor trae consigo una *vida trasfigurada e ilusionada*. Es la tercera de las notas características del amor. Esta es la nota resaltada de una forma especial por las tradiciones líricas y románticas.

Decimos que en la actitud amorosa la vida se llena de «*ilusión*». Pero habría que hacer una aclaración previa. La palabra «*ilusión*» tiene un sentido doble. Por una parte significa «*mera ilusión*», es decir, la imagen *ilusoria* que deforma o

suplanta la realidad y que, en definitiva, nos engaña. Pero también «ilusión» tiene otro significado. En este segundo significado la palabra «ilusión» nos habla de una vida ilusionada, frente a lo que sería una vida sin ilusiones o «desilusionada».

Pero ya lo hemos visto antes. El amor supone ilusión, pero no en el sentido de ser *ilusorio*. El amor *no deforma* la realidad. El amor, muy al contrario, ilumina la realidad, haciéndola más accesible, más transparente en toda su integridad. La mirada amorosa proyecta sobre la persona o cosa amada un halo luminoso que la enaltece y la eleva a perfección ideal, a su perfección posible. En eso consiste la ilusión del amor.

El amor descubre toda la riqueza, toda la maravilla del mundo que nos rodea. La mirada amorosa hace que lo inferior quede supeditado a lo superior. Por ello, cuando una vida está empapada de la actitud amorosa queda *transfigurada*. La vida se convierte en una vida nueva, *ilusionada*, llena de sentido. A medida que la mirada amorosa se extiende sobre los diversos sectores de la realidad, los enaltece con su presencia.

En el límite de esta transfiguración se sitúa el amor cristiano, el amor por excelencia, el amor más puro, es decir, *el amor de Dios*. Este amor de Dios es el paradigma de la *transfiguración*. Aparece el prodigio: lo «natural» queda exaltado, pasando así a formar parte de lo «sobrenatural». "El amor supremo, el amor de Dios —nos dice Joaquim Xirau—, lo eleva todo, en fin, a un plano luminoso en el cual todas las cosas revelan su propia esencia. Lo «natural» pasa a ser simplemente

un departamento de lo sobrenatural. Aparece el prodigio. Todo se hace milagro. El pan y el vino se convierten en carne y sangre y la carne y sangre en pensamiento luminoso y anhelo insaciable."⁽⁵¹⁾

Muy distinta es una vida que está invadida por el rencor. El rencor destruye y desarticula la realidad. "La realidad se reseca y se quiebra —nos dice Joaquim Xirau—. [...] Nada dice ni nos dice nada. Todo deviene insignificante, silencioso y gris."⁽⁵²⁾ Bajo la mirada indiferente o rencorosa la realidad aparece mutilada, deformada y los aspectos superiores y valiosos quedan escondidos. Ante un mundo así, la vida acaba siendo una vida desilusionada, vacía. Todo se vuelve «insignificante, silencioso y gris».

Por ello sólo una vida ilusionada es realmente una vida. "Vivir sin ilusiones —nos dice Joaquim Xirau— equivale a perder el sentido de los valores y de las cosas y reducir la realidad del mundo a la miseria esquelética de los tópicos. Una vez más es la vida amorosa fuerza, plenitud, ilusión. En ella y por ella las riquezas del mundo se hacen inagotables y los anhelos insaciables."⁽⁵³⁾

Por ello nos dice en otro lugar Joaquim Xirau: "D'aquesta manera la vida d'amor és «vida nova o renovada» i sota el seu influx, totes les coses es transformen des de la seva arrel."⁽⁵⁴⁾

Como vemos, esta tercera característica, aunque resaltada especialmente por las tradiciones líricas y románticas, la lleva a su sentido más puro el espíritu del amor cristiano. Cuando el amor se hace presente en una vida, ésta queda totalmente

transfigurada. La vida se llena de sentido, de valor. La vida es así una vida ilusionada.

3.1.7 REPROCIDAD, FUSION.

Hemos visto las tres anteriores características como procedentes de tres tradiciones distintas: la abundancia de vida interior, procedente de la tradición cristiana; la revelación de los valores y su ordenación jerárquica, procedente de la tradición helénica; y la ilusión y la vida renovada que trae consigo la vida amorosa, procedente de las tradiciones líricas y románticas.

Esta cuarta característica, *reprocidad, fusión*, es común a todas las tradiciones. "Es más bien —nos dice Joaquim Xirau— la consecuencia necesaria de la confluencia de los otros tres [elementos]."⁽⁵⁵⁾ Pero como veremos esta nota característica se nos hace presente de una manera privilegiada en las tradiciones *místicas*.

Por el amor me «vierto» en el otro y así lo considero como un auténtico centro. Sólo de esta forma es posible que llegue a la auténtica afirmación de su ser. Sólo por el amor puedo llegar a considerar al otro como un fin en sí y no como medio para mis propios fines. "En otros términos —nos dice Joaquim Xirau—: sólo así es posible que lo estime, lo entienda y lo comprenda sin residuo ni reserva."⁽⁵⁶⁾

Este «verterse» en el otro que lleva consigo el amor supone un *contacto íntimo* con aquello que se ama, con aquello que es objeto de la conciencia amorosa. Es la «unión del amigo con el

amado». Mediante el amor me inserto en la intimidad de lo otro, especialmente *del otro*. "No es ya un mundo —explica Joaquim Xirau—. Son dos mundos en uno. El mundo entero se enriquece y adquiere una dimensión de profundidad. Dos mundos se hacen uno e iluminan por su acción recíproca los recintos recónditos de su intimidad personal."⁽⁵⁷⁾

Todo lo contrario ocurre cuando la actitud ante lo otro es la del rencor, la del odio. Así nos lo dice Ortega: "Cuando odiamos algo, ponemos entre ello y nuestra intimidad un fiero resorte de acero que impide la fusión, siquiera transitoria, de la cosa con nuestro espíritu."⁽⁵⁸⁾

El amor, pues, nos pone en unión íntima con lo amado. Sólo por esta actitud podemos penetrar en toda la profundidad en la otra realidad. Sólo en esta íntima unión podemos ver toda la riqueza, todo el valor que esa realidad encierra.

Pero hemos de precisar lo que lleva consigo esta «unión», esta «fusión» con lo amado. La fusión con lo amado no supone *confusión* con lo otro. Eso sería la aniquilación de ambos.

En primer lugar, el amor exige respeto a lo otro. Esto implica que nunca lo puedo considerar como *mío*. El amor exige la *salvación* íntegra de lo otro, lo cual implica el absoluto respeto a su propia individualidad. De hecho, si lo otro se convirtiera en mí mismo, eso otro dejaría de ser él y, por lo tanto, ya carecería de sentido hablar de mi amor hacia eso otro. "El amor —explica Joaquim Xirau— exige la salvación íntegra y el respeto a la silueta individual de las personas y de las cosas, no considerándolas como mías, sino justamente como ajenas a mí y

distintas de mi persona. No es el amor en este sentido fusión, confusión ni supresión de límites."⁽⁵⁹⁾

Pero, en segundo lugar, la disolución de mí en lo otro significaría también la disolución de la relación amorosa. De la misma manera que antes, tampoco ahora, una vez consumada mi disolución en lo otro, tendría sentido hablar de *relación amorosa*. Si yo desaparezco, si yo me disuelvo en lo otro, ¿qué sentido tiene decir que yo amo eso otro? Como nos dice Joaquim Xirau, "sólo es posible que intente estar yo en otro y una mi centro espiritual al suyo propio si me distingo claramente de él. En el caso contrario no sería posible que me uniera a él, puesto que sería él. No seríamos dos en uno, sino uno solo. Desaparecida la personalidad de uno y otro no sería ya posible que estuvieran juntos. La perfecta unión sería en este caso la perfecta disolución."⁽⁶⁰⁾

El amor, pues, implica la *afirmación de la propia intimidad*. Sólo desde la afirmación de mi intimidad puedo llevar a cabo la afirmación de la intimidad de lo otro. Y sólo desde la doble afirmación de la intimidad mía y de la de lo otro puedo realizar el auténtico *diálogo* que supone el amor. El amor, pues es *fusión*, pero no *confusión*.

Esta cuarta característica, como hemos visto, está presente en las diferentes tradiciones del amor. Sin embargo, como ya apuntábamos antes, las diferentes tradiciones *místicas* han sido las que la han desarrollado de una manera especial. En las experiencias místicas se produce la unión del hombre con Dios. Pero en esta unión del hombre con Dios se mantienen intactas la

personalidad del hombre y la personalidad de Dios.

Veremos más adelante la enorme importancia que tuvieron las tradiciones místicas en el pensamiento de Joaquim Xirau.

3.1.8 DESDE EL AMOR COMO ACTITUD RADICAL.

Hemos recorrido el análisis que Joaquim Xirau nos hace sobre el amor. Hemos visto las notas características de la actitud radical en que consiste el amor. Hemos visto lo que lleva consigo una vida orientada por la actitud amorosa.

La actitud amorosa, trae consigo una vida *ilusionada*, *transformada*, en la cual aparece el valor y el sentido de las cosas: "Considerado con amor todo se dignifica [...] Todo se pone por el amor al servicio de una persona —continúa Joaquim Xirau—, de una relación personal, espiritual y noble. La persona —originalidad intransferible, intimidad sagrada, sentido espiritual— otorga sentido a los ingredientes subordinados que coadyuvan a su destino, a la totalidad de las funciones psicofisiológicas que gravitan en su base e incluidas en ellas, como todas las demás, a los órganos sexuales y a su actividad."⁽⁶¹⁾

Pero nuestra vida puede estar orientada no sólo por la *actitud amorosa*, sino también por la *actitud rencorosa*. Y muy al contrario de lo que ocurre cuando la vida está orientada por la actitud amorosa, la actitud rencorosa trae consigo una vida vacía, donde todo queda igualado, donde todos los altos valores quedan aniquilados: "Ante la mirada rencorosa o indiferente, lo superior se pone al servicio de lo inferior y por este mero hecho

queda aniquilado. Así, por ejemplo, al servicio del placer, desaparece la persona como tal y se convierte en simple «objeto» de placer." ⁽⁶²⁾

Sin embargo no se puede equiparar el amor con el rencor. No podemos poner en igualdad las dos actitudes. El amor es infinitamente más fuerte. El amor tiene tal fuerza que puede superar por sí mismo al odio: "El rencor excluye y rechaza sin reserva toda posibilidad amorosa. El amor, en cambio —continúa Joaquim Xirau—, [...] refluye de alguna manera sobre el odio, lo incluye en su ámbito, lo pone a su servicio y por este solo hecho lo absorbe y lo destruye. No de otra manera se destruye el mal por la sola presencia del bien. Ni puede tener otro sentido ahogar el mal en la abundancia del bien. El bien destruye el mal no por contraposición y negación —toda negación suscita el rencor y fomento el odio—, sino por superación e integración." ⁽⁶³⁾

Pues bien, *desde el amor como actitud radical* Joaquim Xirau nos va a descubrir un mundo que va a tener una nueva fisonomía.

Así, desde la actitud del amor Joaquim Xirau fundamenta la ética. La ética implica necesariamente una forma de ver la esencia del ser humano. Todo girará en torno a la realidad descubierta por el cristianismo: *la persona*.

Desde la persona, desde la intimidad personal, se estructura un mundo nuevo. Los principios que se van descubriendo van a revetir en el establecimiento de los *principios educativos*.

Desde este prisma, desde la visión de una vida llena de sentido, va también Joaquim a realizar unas importantes reflexiones acerca del sentido de lo estético, acerca del *sentido*

del arte.

Si por una parte este análisis que Joaquim Xirau ha realizado sobre el amor ilumina las reflexiones siguientes (ética, educación, arte), también, por otra parte, estas mismas reflexiones esclarecerán el sentido del amor. Es la *filosofía como sistema*.

Y antes de adentrarnos en los desarrollos de Joaquim Xirau sobre ética, educación y arte es conveniente hacer una puntualización. En todo el análisis de la conciencia amorosa que Joaquim Xirau ha llevado a cabo está presente de forma palmaria la obra de Max Scheler. Esto lo hemos podido apreciar fácilmente. El mismo Joaquim Xirau hace referencia a ello. El propio Joaquim Xirau se hace eco de las reflexiones de Max Scheler acerca del análisis del resentimiento y la crítica a Nietzsche. Y cuando trata de la segunda característica del amor nos lo dice: "Esta segunda característica del amor ha sido minuciosamente descrita por Scheler."⁽⁶⁴⁾ Como ya hemos apuntado en la biografía, los planteamientos de Max Scheler fueron recibidos, sin duda, por Joaquim Xirau en el magisterio impartido por Ortega. Sin duda Joaquim Xirau conocería con detalle las *Meditaciones del Quijote* de 1914. De esta obra es de donde hemos extraído las anteriores citas de Ortega. Aquí Ortega expone unas reflexiones sobre la actitud amorosa frente a la actitud rencorosa que están claramente inspiradas en las reflexiones de Max Scheler. De nuevo, pues, la huella de Ortega en el pensamiento de Joaquim Xirau es bien patente.

En lo que sigue seguiremos viendo la gran influencia de

Ortega en el pensamiento de Joaquim Xirau. Tanto en sus desarrollos sobre la ética, como en sus reflexiones sobre el arte, queda explícita la importancia de la figura de Ortega para entender a Joaquim Xirau. Claro está, en un caso será para estar de acuerdo con él. En el otro, para oponerse. Pero en todo caso, Ortega es punto de referencia para Joaquim Xirau.

Por último, como consecuencia lógica de lo que vimos en el capítulo primero, en el tema de la educación podremos apreciar la huella imborrable que en Joaquim Xirau dejó su maestro Manuel B. Cossío.

Pasamos, pues, a ver cómo Joaquim Xirau desde el amor fundamenta la ética, la educación y el arte.

3.2 EL PLANTEAMIENTO DE LA ETICA

3.2.1 LA ETICA: ASUNTO INELUDIBLE.

Si hay algo que la filosofía no puede eludir es el problema de ética. Ya veíamos en el capítulo segundo lo que nos decía Levinas: "Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa."⁽⁶⁵⁾ Efectivamente, como ya nos preguntábamos en dicho capítulo, ¿qué le queda al hombre si la moral queda suspendida? ¿Qué le queda al ser humano si quedan despojadas «las instituciones y las obligaciones eternas de su eternidad»? ¿Qué queda de vividera a una existencia en la que se han anulado «los imperativos incondicionales»? ¿Qué queda de humano al hombre si todos sus imperativos de conducta se reducen al utilitarismo político? "La política se opone a la moral –veíamos que nos decía Levinas–, como la filosofía a la ingenuidad."⁽⁶⁶⁾

Obviamente Joaquim Xirau no eludió reflexionar ante este gran problema de la ética. Porque tal vez sea el más grande problema, especialmente en unos tiempos, como estos del siglo XX, en los que parece que se extiende como una plaga el *utilitarismo moral*.

El planteamiento de la ética que hace Joaquim Xirau es una derivación de los planteamientos que ha hecho sobre el amor. En la mirada amorosa se revela el valor de las cosas. En la mirada amorosa se nos revelará también el sentido de la ética.

En el planteamiento que hace Joaquim Xirau de la ética veremos, como ya anunciábamos anteriormente, la huella indeleble de su maestro Ortega. Como su maestro madrileño, Joaquim Xirau planteó una *ética de la autenticidad*. En lo que sigue intentaremos hacer presente la cercanía de las posturas de ambos pensadores.

3.2.2 EL AMOR: FUENTE DE TODA ETICA.

Nos dice Joaquim Xirau: "En el amor y en la fidelidad hallan todo derecho y todo deber su única justificación. Perdida la fe que el amor alienta cesa toda esperanza. El mundo se hunde en la desesperación de la nada."⁽⁶⁷⁾

En la actitud del amor es donde se descubren los valores. Con la actitud amorosa surge la vida ilusionada, llena de sentido. La actitud indiferente, mucho más la actitud rencorosa, convierte el mundo en un lugar vacío de sentido, vacío de valores. Es un mundo gris, opaco. Un mundo que *se hunde en la desesperación de la nada*. Ante la mirada indiferente ocurre lo que en el capítulo segundo veíamos que nos relataba Javier Marías: "A veces tengo la sensación de que nada de lo que sucede sucede, porque nada sucede sin interrupción, nada perdura ni se recuerda incesantemente, y hasta la más monótona y rutinaria de las existencias se va anulando y negando a sí misma en su aparente repetición hasta que nada es nada ni nadie es nadie que fueran antes, y la débil rueda del mundo es empujada por desmemoriados que oyen y ven y saben lo que no se dice ni tiene lugar ni es cognoscible ni comprobable. [...]. O acaso es que

nunca hubo nada." (68)

Sólo en la actitud amorosa el mundo adquiere otra fisonomía. Pero ya lo hemos visto: para poder tener una actitud amorosa es necesario un previo *respeto a sí mismo*. Amor es entrega, entrega desde la propia intimidad. Amor es emigrar a otro, es meterme en el mundo de otro. Y esto sólo lo puede hacer quien está realmente *dentro de sí mismo*. Sólo desde *mí mismo* puedo dirigirme hacia el otro. Como nos dice Joaquim Xirau: "[...] sólo es capaz de vivir en otro quien es capaz de vivir en sí mismo, de estructurar la propia personalidad y respetarse y estimarse como persona. Para poder estar realmente «fuera de sí» es preciso previamente «estar en sí». [...] Sólo si tengo en mí algo que me permita vivir en mí mismo, en mi radical soledad, «gozando del bien que debo al cielo, a solas, sin testigo», es posible que me proyecte en otro y vea en él una persona espiritual. Vivir en otro supone la posesión y la plenitud de la propia vida." (69)

Por lo tanto, todo amor, toda entrega, tiene un requisito previo: el amor a *mí mismo*. Para poder ser fiel a otro tengo que ser previamente *fiel a mí mismo*. Sólo el que estima su propia intimidad puede emigrar a otras cosas y a otras personas y descubrir en esas cosas y personas valores. "Todo amor —nos dice Joaquim Xirau— halla su fundamento en el amor propio. Toda fidelidad, en la propia fidelidad. Sólo el que se estima es capaz de estimar en las cosas y en las personas algo valioso y de adoptar ante ellas una actitud fervorosa y reverente. El desprecio de *sí mismo* conduce derechamente a la propia destrucción y al aniquilamiento de todo lo que tiene un sentido

en el mundo, es decir, a la indiferencia y abyección."⁽⁷⁰⁾

Así pues, si bien veíamos que el amor es la fuente de toda ética, hay que decir algo más. El amor propio es la fuente de todo amor, la fidelidad propia, fuente de toda fidelidad. Por ello, ya desde el principio nos plantea Joaquim Xirau una *ética del amor propio*.

3.2.3 CRITICA A LA POSICION KANTIANA.

Joaquim Xirau tuvo desde el principio una posición crítica sobre la ética formalista. "No es el deber -nos dice Joaquim Xirau- una fórmula abstracta, idéntica para todos y para todo tiempo y lugar."⁽⁷¹⁾ Es decir, Joaquim Xirau mantiene una posición crítica ante el planteamiento de la *moral kantiana*.

En este planteamiento sigue la posición de su maestro Ortega. Así se expresaba Ortega ya en 1916 en «Estética en el tranvía»: "No, no; el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo. Para regir mi conducta Kant me ofrece un criterio: que quiera siempre lo que otro cualquiera puede querer. Pero esto vacía el ideal, lo convierte en un mascarón jurídico y en una careta de facciones mostrencas."⁽⁷²⁾

Esta idea ya la expresaba Joaquim Xirau, como vimos en el capítulo primero, en su opúsculo *La teoría de los valores con relación a la ética y el derecho*. En dicho escrito opone Joaquim Xirau a la ética formalista de Kant la teoría de los valores que parte de Brentano. En este sentido nos dice Joaquim Xirau: "En esta dirección -y tras la lección de Husserl- desarrolla Max

Scheler una teoría material del valor de profundas resonancias platónicas."⁽⁷³⁾

Joaquim Xirau hace suya esta posición. En definitiva, como nos dice Joaquim Xirau: "Sólo en cuanto *participan* en los valores son las cosas buenas, o más exactamente, *bienes*. Y lo son más o menos, según el grado de esta participación."⁽⁷⁴⁾ Todo ello exige reivindicar un *reino de los valores* frente a la «realidad» de las «cosas». "Al ser se opone el valor, —nos dice Joaquim Xirau— a la ontología la axiología."⁽⁷⁵⁾ Esto, por otra parte y como ya sabemos, lo había planteado Joaquim Xirau en su primer artículo, «Del concepte del còmic», escrito el año 1920. "Tenim [...] un món de fets —objetius i subjetius— i una sèrie de ciències que els estudien. Però tenim, a més —continúa diciéndonos Joaquim Xirau en dicho artículo—, un món *ideal*, de *valors*, de *sentits* i *finalitats*, independent de les qualitats reals dels objectes que els tenen i fins de la realitat dels objectes."⁽⁷⁶⁾

Es evidente, pues, tanto por lo visto aquí como por lo visto en el capítulo primero, la vinculación de Joaquim Xirau a la filosofía de los valores. Una vez más, está clara la huella de Max Scheler en el pensamiento de Joaquim Xirau.

Sin embargo, no podemos identificar los planteamientos de la ética de Joaquim Xirau con los del filósofo alemán. Con respecto a esto podemos recordar lo que Julián Marías nos dice en su *Tratado de lo mejor*. Se refiere Julián Marías a cómo a principios de siglo las deficiencias del formalismo kantiano las intentó superar "la llamada filosofía de los valores —explica Julián Marías— o *Werttheorie*, especialmente de Max Scheler y

Nicolai Hartmann."⁽⁷⁷⁾ Y más adelante sigue diciéndonos Julián Marías: "no basta con rechazar la abstracción, porque esto podría hacerse de una manera también abstracta. Hay que llenar la moralidad de contenido concreto, y para ello no es suficiente la apelación a los valores. Se cuenta que Heidegger –sigue diciéndonos Julián Marías– decía de la *Ethik* de Hartmann: *Dies ist keine Ethik; es ist eine Astronomie der Werte* (Esto no es una ética, es una astronomía de los valores)."⁽⁷⁸⁾

Estas consideraciones no son en absoluto extrañas a lo que Joaquim Xirau desarrollará. Como veíamos antes, Joaquim Xirau nos decía que el deber no puede consistir en una «fórmula abstracta». Y esto es lo que va a hacer Joaquim Xirau en su obra de madurez: construir una ética de lo concreto. La ética, pues, no puede fundamentarse en *abstracciones*. Ni siquiera las abstracciones de los valores. El fundamento de la ética tiene que ser lo más concreto: la *propia vida*, la *propia estructura personal*.

En este sentido, veremos que los planteamientos de Joaquim Xirau corren paralelos a los que fue desarrollando su maestro Ortega y Gasset.

3.2.4 LA ESTRUCTURA DE LA PERSONALIDAD.

Veíamos antes que Ortega nos decía: "Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud."⁽⁷⁹⁾ Este mismo sentido queda expresado por Joaquim Xirau: "Toda cosa –nos dice Joaquim Xirau– tiene su esencia inmanente que la constituye en aquello que es."⁽⁸⁰⁾

Toda cosa, efectivamente, tiene esa esencia a la que aspira.

Es como una perfección ideal, presentida, posible. Pero esto mismo acontece, aunque de forma mucho más radical, en los seres humanos, en las personas. La persona *consiste* justamente en ese aspirar a su propia esencia. Esto fue formulado ya por Ortega. Podemos recordar un texto de Ortega en el que esto queda reflejado: "Personalidad es el destino individual de cada hombre. [...] Pues significa que el auténtico ser de cada hombre no es una realidad que desde luego le constituye, sino una especie de figura imaginaria, de proyecto irreal, de inexistente aspiración que se ve comprometido a realizar -por tanto: que cada uno de nosotros es propiamente algo que aún no es, que se halla siempre en un futuro problemático: no es un *factum*, sino un *faciendum*; no es una cosa, sino una empresa."(⁸¹)

Esta idea de la personalidad como algo que voy haciendo, algo que voy llegando a ser, es recogida por Joaquim Xirau. Toda persona consiste en su *destino inmanente*. "Mi personalidad -explica Joaquim Xirau- no es algo hecho y derecho. No soy lo que soy. Soy lo que llego a ser. No algo acabado, sino eterna perplejidad, lucha y conquista, consagración y entrega, proyecto y trayectoria."(⁸²) Obviamente, el hombre puede ser más o menos *fiel* a ese destino que *idealmente* le constituye. Ahí radica la libertad de cada uno.

Este destino que me constituye es mi *vocación*. Este es un concepto clave para entender el pensamiento de Joaquim Xirau, recogido de Ortega. Mi personalidad consiste fundamentalmente en eso: *mi vocación*. Esta vocación me es *propuesta* y yo la voy *realizando* en una medida mayor o menor. La vocación nos es

propuesta, nunca impuesta.

Mi personalidad, pues, es algo que voy haciendo. Mi vocación nunca está terminada. Pues bien, esta *estructura de mi personalidad* es la base sobre la cual Joaquim Xirau fundamenta la ética.

3.2.5 EL IMPERATIVO PINDARICO.

Como veíamos antes el deber no es una fórmula abstracta. El deber no puede ser un mandato que abstraiga el tiempo y el lugar. Muy al contrario, el deber más originario, más auténtico, es ser *fiel a sí mismo*. Es el deber de la autenticidad.

Es el «imperativo pindárico» tantas veces enunciado por Ortega. "No midamos, pues, a cada cual —nos dice Ortega— sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. «Llega a ser el que eres». He ahí el justo imperativo..."⁽⁸³⁾

El imperativo moral es, por lo tanto, realizar cada uno su propia esencia, llevar a cabo su propia vocación. El imperativo moral es un imperativo de *autenticidad*. Es un imperativo de fidelidad consigo mismo.

Esto ya estaba implícito en lo que vimos más arriba. "Todo amor —veíamos que nos decía Joaquim Xirau— halla su fundamento en el amor propio. Toda fidelidad, en la propia fidelidad. Sólo el que se estima es capaz de estimar en las cosas y en las personas algo valioso y de adoptar ante ellas una actitud fervorosa y reverente."⁽⁸⁴⁾

Por eso decíamos que ya desde el principio nos plantea

Joaquim Xirau una *ética del amor propio*. Y el amor propio, la fidelidad a sí mismo consiste en la fidelidad de cada uno a su propio destino personal. "Toda vida, toda personalidad tiene su ser y su destino propios —nos dice Joaquim Xirau—, que se revela en la multiplicidad de las acciones y reacciones diarias como un deber de fidelidad. Ser lo que soy es ser lo que debo ser, mantener la plenitud de mi ser a través de los azares de la vida."⁽⁸⁵⁾

Este modo de ser, el ser fiel a sí mismo, supone vivir en unidad con el propio proyecto que constituye a cada uno. Es vivir manteniendo un *ideal*. Esto supone "oponer a la disolución la coherencia, al desfallecimiento la entereza. Sólo en la entereza —continúa Joaquim Xirau— se revela la propia estimación."⁽⁸⁶⁾

Es evidente que el hombre puede elegir no ser fiel a sí mismo, a su propia vocación. Pero esto no significa otra cosa que *la propia autodestrucción*. El hombre puede elegir entre ser el que realmente es o ser algo distinto de sí mismo. Pero elegir esto último es elegir una pseudo-existencia. Al dejar de ser yo mismo, ¿qué otra cosa realmente puedo ser? El hombre que no es fiel a sí mismo se autoaniquila. "En nuestro tránsito por el mundo —explica Joaquim Xirau— es posible que nuestras actitudes y nuestras acciones se hallen o no de acuerdo con la trayectoria de nuestra personalidad, que nos ajustemos a los imperativos de nuestra vocación, nos apartemos en mayor o menor medida de ellos. En esta lucha por la propia existencia toda renuncia es disolución, toda relajación envilecimiento. Si la discrepancia entre lo que decimos y hacemos y aquello que nuestra luz revela

llega a ser tanto es posible incluso que se disipe y pierda nuestro ser radical. En el momento en que esto ocurre podemos decir con toda literalidad que «estamos perdidos»."(⁸⁷)

Sin embargo, esta fidelidad a sí mismo no hay que confundirla con una estúpida inflexibilidad. Eso no sería otra cosa que soberbia. Toda persona va cambiando a lo largo de su vida. No debemos negarnos a los cambios inevitables. Pero siempre que sean auténticos guardarán una coherencia general. Así nos lo explica Joaquim Xirau: "Claro es que la consecuencia no supone obstinación ni la fidelidad rigidez, insensibilidad o soberbia. Llevarlo a ese extremo sería la peor forma del fariseísmo —la adoración de los ídolos— y de la propia anulación. Toda personalidad deviene, cambia, evoluciona, se insinúa con tacto, entra en el mundo con cautela. Quien tiene fe en sí mismo omite el ruido. A mayor fuerza menor ostentación. Pero toda adaptación, toda evolución personal mantiene intangible su identidad a través de los cambios, es coherente, unitaria, leal."(⁸⁸)

3.2.6 MORAL COMO HEROICIDAD.

Hemos visto que el auténtico imperativo es el imperativo de la autenticidad. «Llega a ser el que eres»: este es el imperativo pindárico, el imperativo originario, imperativo de fidelidad de uno consigo mismo, impertativo de fidelidad con el propio proyecto personal, con la propia *vocación*.

Pero esta fidelidad a uno mismo es una tarea dura. Significa cargar sobre sí mismo el esfuerzo *solitario* de ser lo que se es. Significa no poder reposar sobre los cómodos apoyos de lo que

generalmente se es. En ese «se» impersonal es donde la ética de la autenticidad no deja acomodarse. "Ser realmente un hombre -nos dice Joaquim Xirau- supone vivir en unidad, tener y mantener un ideal y la conciencia de una misión, oponer a la disolución la coherencia, al desfallecimiento la entereza. Sólo en la entereza se revela la propia estimación."⁽⁸⁹⁾

Este esfuerzo por no decaer en el desfallecimiento, por mantener la entereza, es un esfuerzo *heroico*. Así lo vio ya Ortega. Para Ortega ser *héroe* es *ser uno mismo*, es llegar a ser el que uno auténticamente es. "Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circundante nos imponga unas acciones determinadas -nos explica Ortega-, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él, o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad. [...]. Una vida así es un *perenne dolor*, un constante desgarrarse de aquella parte de sí mismo rendida al hábito, prisionera de la materia."⁽⁹⁰⁾

¿Quién será capaz de esa actitud heroica? ¿Quién podrá cargar sobre sí la pesada carga de ser uno mismo soportando el «perenne dolor» que trae consigo «desgarrarse de aquella parte de sí mismo rendida al hábito»?

Pues, precisamente, para soportar esa pesada carga es necesario *rebosar de amor y fidelidad*. De amor y fidelidad a sí mismo, al propio proyecto, a la propia vocación. "Solo quien se estima -explica Joaquim Xirau- es capaz de la heroicidad silenciosa que la propia fidelidad supone. La plenitud del ser

es función, condición y consecuencia de la plenitud del amor." (⁹¹)

3.2.7 EL IMPERATIVO DEL RESPETO AL OTRO.

Hasta ahora estamos hablando de la autenticidad, de la fidelidad a sí mismo. La ética que nos propone Joaquim Xirau, hemos visto, es una ética del amor *propio*. ¿No es todo esto sino un modo más de *egoísmo*?

Como fácilmente podemos adivinar, nada más alejado del sentido de la ética de la autenticidad que el *egoísmo*. Esto es así porque el respeto y la fidelidad a mí mismo supone y lleva implícito el *respeto y fidelidad hacia lo otro*.

En efecto, el respeto a mí mismo supone rebosar de amor. Y el amor, como vimos, descubre el valor de lo otro. En el caso de que lo otro sea *otra persona*, el valor que se revela y hace presente es un valor *in-finito*. No tiene posibilidad de comparación, ni de sustitución. De hecho, la *persona* es el *paradigma* del valor.

Así, si no valoro al otro entonces no hago presente en mi vida la *actitud amorosa*. Cuando no valoro al otro es que no hago realidad en mí mismo el amor. Y cuando no hago realidad en mí mismo el amor dejo de ser fiel a mí mismo. Por lo tanto, cuando no valoro al otro me destruyo a mí mismo.

Podemos decir: existe una cierta reciprocidad y alimentación mutua. El respeto al otro implica el respeto a mí mismo; el respeto a mí mismo implica el respeto al otro. De la misma forma, la falta de respeto al otro implica la falta de respeto a mí

mismo; la falta de respeto a mí mismo implica la falta de respecto al otro.

Así nos lo dice Joaquim Xirau: "[...] el imperativo de respeto a sí mismo y de la propia personalidad es al mismo tiempo y por esencia un imperativo de respeto y reverencia ante la personalidad del prójimo, que, como la mía propia tiene su fin en sí misma y el derecho y el deber de llevarlo a su pleno cumplimiento. Y ello sólo es posible mediante el amor."⁽⁹²⁾

La persona llena de *vida interior* rebosa amor. El que realmente se ama a sí mismo, rebosa amor. Esto le lleva a verterse en el otro. Esto, como vimos, lleva a descubrir el recinto de la intimidad del prójimo. "La conciencia racional —las razones del corazón que no por ser cordiales dejan de ser racionales— llevan forzosamente —nos dice Joaquim Xirau— al reconocimiento de la personalidad y de la dignidad ajenas como imperativo de mi propia y personal dignidad. Sólo si vivo en mí soy capaz de vivir en otro y de afirmar mi peculiaridad por el hecho mismo de respetar y dignificar al prójimo. Por el amor y en el amor me otorgo a mí mismo y confiero a los demás la calidad de personas y la reverencia que toda persona por serlo reclama. El deber se confunde con el amor y el amor con la fidelidad."⁽⁹³⁾

La infidelidad al otro lleva automáticamente aparejado el aniquilamiento de mi propio ser. Tomar al prójimo como medio para la consecución de fines individuales y egoístas, considerar al otro como cosa es renunciar a mi propia dignidad y a mi propia personalidad.

Desde el momento en que intento utilizar como medio al otro,

desde el momento que *cosifico* al otro, pierdo la estimación del otro. Y cuando pierdo la estimación del otro pierdo a la vez la estimación de mí mismo. Me estimo en poco o en nada y, en consecuencia "dejo de ser quien soy —explica Joaquim Xirau— y de persona me convierto a mi vez en cosa, es decir, en cualquier cosa." (⁹⁴)

«Cualquier cosa» es justamente lo que la conciencia indiferente (conciencia teórica, conciencia intelectual) ve. La conciencia indiferente es una conciencia que «cosifica» el objeto que tiene ante sí. Sólo la mirada amorosa «ve» con plenitud lo que tiene delante de sí. Sólo la mirada amorosa ante el prójimo ve una intimidad a la que, por el mero hecho de serlo, merece el respeto absoluto.

Como consecuencia de todo lo anterior el deber del respeto a sí mismo se *identifica* con el deber del respeto al otro, en su concreción, en su auténtica realidad, en lo que realmente es. En este sentido, son dignas de recordarse las palabras de Levinas: "[...] la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no sólo compromisos, sino su propia sustancia." (⁹⁵) Y cuando no respetamos «la sustancia del otro», su mismidad, su proyecto personal, lo que hago es utilizarlo como un medio para mis fines. Y en ese mismo momento me destruyo a mí mismo, me convierto en una mera cosa, en «cualquier cosa».

Cuando *cosifico* al otro me *cosifico* a mí mismo. Y en ese mismo momento destruyo mi más auténtica y radical realidad: ser

persona y no mera cosa.

3.2.8 EL SENTIDO DE LA LEY.

Nos dice Joaquim Xirau: "El amor ilumina el sentido de una vida, aclara y orienta el espíritu y las cosas y da al mundo plenitud y transparencia. La tensión espiritual que implica y alimenta me pone en posesión de mí mismo. No necesita ni busca nada. Se afirma en cuanto se niega y se niega en cuanto se afirma. De su hontanar más puro surge el deber no por constricción sino por gracia. Es, por sí mismo, norma segura e infalible. *Ama et fac quod vis.*"⁽⁶⁾ Efectivamente en el «imperativo» formulado por San Agustín queda condensado el sentido de la ética. De la ética del amor, que es la que nos ha presentado Joaquim Xirau.

Pero llegados a este punto, ante el «imperativo» de San Agustín, «*Ama et fac quod vis*», ¿puede tener algún sentido la existencia de la ley? Es decir: ¿con qué autoridad podemos poner una limitación —la ley— al imperativo superior: «*ama y haz lo que quieras*»? El único mandamiento es el amor, todo lo demás se da por añadidura. Y si el único mandamiento es el amor, ¿cuál puede ser el sentido de la ley?

Pues bien, la ley, como veremos, tiene un sentido muy preciso. Para llegar a entender dicho sentido tenemos que partir de un hecho: el amor, la plenitud del amor, es un estado excepcional. El espíritu no es capaz de mantener su tensión. El espíritu decae. Esto es inexorable: es la consecuencia de la limitación humana. Tras el esfuerzo por mantener el ideal, por

mantener la coherencia, surge la fatiga y el desfallecimiento. Por ello, nuestro ser pasa constantemente al borde del abismo de la nada. De los momentos fulgurantes en que «vemos» con claridad —con la plenitud del amor— pasamos a los momentos de existencia gris y monótona. "Nuestra existencia cotidiana —nos dice Joaquim Xirau— es una monotonía sorda interrumpida por fulguraciones momentáneas. Los acontecimientos habituales de vida deshacen constantemente nuestra unidad y nos invitan a sumirnos en su devenir caótico sin orden ni medida. En todo momento es necesario reconstruir y mantener en vilo la coherencia de nuestro destino, conectar las fulguraciones momentáneas y elevarlas a luminosidad perfecta."(⁹⁷)

Y aquí es, precisamente, donde tiene sentido la ley. La ley es resultado del deber que tenemos de ser fieles a esos momentos luminosos en los que el amor ha brillado. "Entonces —explica Joaquim Xirau— el deber es el recuerdo, el recuerdo de las maravillas vistas, el imperativo indeclinable de serles fiel. De ahí brota un sentido de austeridad, de rigor, de obediencia ciega, de sumisión incondicional, por la fe, a la luz momentáneamente ausente. Recordar es re—cordar. El deber es del orden del corazón. «El amor vive de pensamientos y muere por olvidos»."(⁹⁸)

Por lo tanto la necesidad y el sentido de la ley es inversamente proporcional a la plenitud del amor. "La ley no es otra cosa —explica Joaquim Xirau— que el aparato ortopédico que mantiene en pie las almas decaídas, el recuerdo, el *memento*, de la plenitud ausente."(⁹⁹)

Así pues, olvidar que la ley es un mero remedio eventual, un *medio* para mantener en pie el espíritu cansado o adormecido es cometer una falsedad. "Sólo tiene sentido la ley –nos dice Joaquim Xirau– al servicio de la gracia. Hay que cumplirla gratuitamente, graciosamente, por vocación y entrega incondicionales. Evocar el deber sin amor es, por definición, la actitud de la moral farisaica."⁽¹⁰⁰⁾

Pero es que hay algo más. Olvidar este carácter ortopédico, olvidar que la ley tiene el sentido de ser *meramente* remedio eventual no sólo es farisaico. Hacer de la ley algo sustantivo en sí mismo es convertirla en un *ídolo*. Adorar a la ley es adorar a los ídolos.

Sin embargo, es un hecho que de forma harto frecuente la ley ha sido *idolatrada*, ha sido considerada como algo sustantivo en sí mismo. ¿Cómo superar esta *idolatría*? El único remedio es, justamente, nos dice Joaquim Xirau, el amor: "[...] los ídolos se desvanecen y caen por la simple presencia del espíritu amoroso y si ante él se mantienen todavía en pie, se convierten en algo habitual, se recatan y se hacen invisibles, toman la calidad de simples vértebras de sostenimiento. La ortopedia deviene esqueleto."⁽¹⁰¹⁾

La ley, en conclusión, sólo tiene un sentido: *estar al servicio del amor*.

3.2.9. HACIA UN «ETHOS» DEL AMOR.

La *ética de la autenticidad*, de la propia fidelidad, del respeto a uno mismo, nos ha llevado a la *ética del respeto al*

otro. En cualquier caso se trata de la *ética del amor*. Una ética, que muy al contrario de lo que pensaba Nietzsche, es una *ética de señores*; porque la ética del amor supone una actitud de *afirmación*. Incluso ante la actitud de *idolatrar* la ley, como veíamos antes, la actitud que debe tener la ética del amor es siempre la actitud de *afirmación*, nunca de negación. Sólo tiene sentido combatir el mal con el bien. "La única medicina —nos dice Joaquim Xirau— es la vida misma —«el camino y la vida». Ante el obstáculo no es necesario destruirlo sino buscar nuevos caminos. El tronco que obstruye el sendero puede tomar raíz y convertirse en árbol y en nueva fecundación. La savia silenciosa e invisible deviene gema y brotación triunfal. Toda poda es un gesticulación macabra. Es preciso evitar el gesto siempre excesivo del combatiente, no dar lugar a la disputa ni a la polémica. Simplemente afirmar. Suprimir el mal con la abundancia del bien."⁽¹⁰²⁾

Así pues, cuando existe una verdadera ética del amor todo deber se hace inútil; y el rigor, la austeridad, el ascetismo, se hacen innecesarios. "En el amor perfecto —nos dice Joaquim Xirau— el deber se hace innecesario y queda *ipso facto* suprimido. Es la verdadera moral de señores en un sentido bien distinto del de Nietzsche. A medida que el amor aumenta la austeridad, el rigor, el ascetismo se hacen menos indispensables. En la plenitud del amor llegan a ser inútiles. Para el amor perfecto todos los caminos son claros, todas las perspectivas luminosas. La fidelidad resulta tan natural que formularla deviene un contrasentido. Es una necesidad de la propia abundancia. Faltar

a ella llega a ser monstruoso o simplemente inconcebible."⁽¹⁰³⁾

Se trata, pues, de un nuevo modo de ser, de un nuevo «ethos». La vida, como vimos en apartado anterior, cuando está impregnada de amor queda transfigurada. Una vida así supone instaurar dentro de ella un nuevo «ethos», un nuevo modo de conducirnos.

Y para conseguir ese «ethos» el hombre tiene que auto-poseerse. Cuando un hombre se auto-posee, es decir, cuando un hombre es *fiel* a sí mismo, a su destino, a su *vocación*, entonces es que posee una *gran abundancia de vida interior*. Es la condición primera, como vimos, para amar, para tener la *actitud* de entrega.

Por ello el gran deber, el imperativo por antonomasia, es *ser fiel a sí mismo*. Así nos lo dice Joaquim Xirau: "La infidelidad es el pecado contra la naturaleza, contra la propia naturaleza, el pecado contra el Espíritu, el único irreparable, que no admite perdón. Incurrir en él es la forma más grave del suicidio, el aniquilamiento del propio ser."⁽¹⁰⁴⁾

La ética, por lo tanto, se nos presenta como una ética del amor. En el sentido que ya hemos visto: *Ama et fac quod vis*. El amor es la única balanza para medir la bondad.

Podemos decir, por lo tanto, que la ética que nos ha propuesto Joaquim Xirau es en su más profunda raíz la *ética del amor cristiano*. Es una consecuencia de lo que vimos en el análisis del amor: Joaquim Xirau descubre el sentido del amor, de una forma privilegiada, en la tradición cristiana. Por ello, podríamos resumir el sentido de la ética de Joaquim Xirau, el

sentido de este «ethos» del amor en las palabras que San Pablo nos dice en su primera carta a los corintios:

«Ya puedo hablar las lenguas de los hombres y de los ángeles que, si no tengo amor, no paso de ser una campana ruidosa o unos platillos estridentes.

»Ya puedo hablar inspirado y penetrar todo secreto y todo el saber; ya puedo tener toda la fe, hasta mover montañas, que, si no tengo amor, no soy nada.

»Ya puedo dar en limosnas todo lo que tengo, ya puedo dejarme quemar vivo que, si no tengo amor, de nada me sirve.

»El amor es paciente, es afable; el amor no tiene envidia, no se jacta ni se engríe, no es grosero ni busca lo suyo, no se exaspera ni lleva cuentas del mal, no simpatiza con la injusticia, simpatiza con la verdad. Disculpa siempre, se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre.»(I Cor. 13, 1-7)

3.3 EL PROBLEMA DE LA EDUCACION

3.3.1 LA EDUCACION: ¿TAREA AMOROSA?

Como vimos ampliamente en el capítulo primero, la educación fue preocupación constante en la vida de Joaquim Xirau. A ella dedicó nuestro filósofo catalán los mayores esfuerzos, tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista práctico. Tras un breve período como profesor de instituto, Joaquim Xirau dedicó el resto de su vida a la docencia universitaria. Junto a este ejercicio nunca interrumpido, Joaquim Xirau escribió numerosos trabajos en relación con los diversos problemas vinculados a la educación.

En el capítulo primero ya nos hemos referido a la gran influencia que en este campo ejerció su maestro Cossío sobre Joaquim Xirau. También hicimos un recorrido de sus escritos y las ideas vertidas en ellos, así como de sus actuaciones más destacables en el campo de la docencia, tanto en España, especialmente en los años de la República, como más tarde en sus años en México. No vamos a repetir aquí todo lo referido en dicho capítulo. Lo que nos interesa ahora analizar es la *idea esencial de la educación* que tuvo Joaquim Xirau. Esta idea fue la que animó todo su hacer en este campo.

Podríamos decir que tradicionalmente se ha considerado la educación como una actividad esencialmente vinculada a la actitud amorosa. ¿Podemos afirmar, efectivamente, esta vinculación entre

la tarea educadora y la actitud amorosa?

Para plantear esta pregunta, antes debemos preguntarnos: ¿en qué consiste la tarea educativa? Parece obvio que la función de la tarea educativa es conseguir que una persona *mejore*. Que el educando *llegue a ser* aquello que consideramos digno de ser considerado como un *ideal*. La función educativa será, pues, conseguir que el educando se acerque lo más posible al ideal. "La educación, se ha dicho —nos explica Joaquim Xirau—, tiende y aspira a mejorar una realidad dada, a conducirla de lo que es a lo que debe ser, a introducir en la persona del educando cualidades y valores que no posee y debe poseer y a eliminar deficiencias y defectos que se hallan en ella y es preciso que dejen de existir."⁽¹⁰⁵⁾

Pero, ¿tiene algo que ver lo anterior con el amor? Desde luego parece que no. Como el propio Joaquim Xirau nos dice: "Nada más contrario a la esencia del amor. La actividad amorosa estima a las personas y las cosas por sí mismas y en sí mismas en virtud de su propia y personal realidad. No es posible, por lo tanto, que intente imponerles otra cosa como mejor. Todo intento de corregir esencialmente a la persona o cosa amada supone una suspensión de la actividad amorosa."⁽¹⁰⁶⁾

La cosa es evidente: si intentamos convertir una realidad dada en otra distinta de lo que es, lo que necesariamente hacemos es *aniquilar* aquella realidad. Y desde luego no se puede decir que amemos lo que intentamos hacer desaparecer.

Parece claro que el educador estima en más el ideal que propone como modelo que la realidad del educando. Por ello

concluye Joaquim Xirau: "No es, por lo tanto, la educación una tarea de amor ni es posible que la actividad amorosa se halle esencialmente en su base."⁽¹⁰⁷⁾

De todas formas, todo esto no nos deja satisfechos. Veamos el planteamiento que hace Joaquim Xirau de toda esta problemática. Con ello aclararemos en su raíz si la tarea educativa es una tarea vinculada o no a la actitud amorosa.

3.3.2 TRES POSTURAS ANTE LA EDUCACION.

Lo que hemos expuesto anteriormente no es tan simple como a primera vista parece. Hemos de volver a la pregunta que antes nos planteábamos: ¿en qué consiste la tarea educativa? Pues bien, a la hora de analizar en qué consiste la educación nos vamos a encontrar con tres posturas distintas.

La *primera postura* es la que nos aparece como más obvia, y es a la que nos hemos referido anteriormente. Según esta primera postura, la educación es el proceso por el cual una realidad *imperfecta* es transformada en una realidad *superior y armónica*. A través de este proceso, nos dice Joaquim Xirau, "una persona, individual o colectiva, perdería gradualmente su constitución viciosa e incorporaría un caudal de virtudes, cualidades y perfecciones."⁽¹⁰⁸⁾

Así pues, según este modo de plantear la tarea educativa, el ideal ha de *imponerse*. En caso de que el educando oponga resistencia, habrá que constreñirlo y obligarlo. El deber es el ideal. "Lo ideal —explica Joaquim Xirau— opone su pureza radiante a lo real impuro, y se revela como aquello que no existe, pero

que indudablemente debe ser, frente a lo que existe con una realidad indebida. Frente al ser se levanta el ideal como un deber. [...] Si la vitalidad resiste no hay más remedio que constreñirla y obligarla. La educación es un proceso de disciplina y reforma."⁽¹⁰⁹⁾

Es evidente, como ya apuntábamos antes, que aquí no hay una relación amorosa. El amor *valora* el objeto amado, siente ante él un profundo *respeto*. Este respeto no existe ante una realidad que queremos que deje de ser lo que es. No la estimamos ni la respetamos, ya que queremos que se convierta en algo distinto. Muy al contrario, lo que estimamos es el ideal al que debe convertirse.

Y frente a esta primera postura se levanta casi todo el pensamiento moderno, y de forma paradigmática Rousseau. Es la *segunda postura*. Esta segunda postura trata de destacar ante todo el carácter *abstracto* de todo ideal propuesto. Todo ideal es siempre una fórmula esquemática, estereotipada y seca. Por ello, todo "intento de imponerlo constrictivamente a la vida conduce, en último término, a la sumisión de la vida a la muerte."⁽¹¹⁰⁾

Así pues, según esta segunda postura, lo que hay que exigir al maestro es ante todo que «deje vivir» al educando, que lo respete, que no lo constriña. El educador ha de dejar que el educando se desarrolle libremente sin imponer ningún ideal preconcebido. "No es necesario —nos dice Joaquim Xirau explicando esta segunda postura— imponer nada, sino precisamente todo lo contrario: libertar la personalidad, quitar obstáculos, desbrozar caminos, despertar intereses, abrir cauce al caudal de las

energías creadoras."⁽¹¹¹⁾

A pesar de los aspectos positivos que esta postura lleva consigo, a pesar de su certera crítica a la primera postura, esta segunda postura lleva consigo una clara deficiencia: la *pasividad*. El educador se sitúa ante el educando en una actitud pasiva. El educador debe «dejar vivir». La naturaleza es sabia, hay que dejar que ella por sí misma haga su función.

Por razón del *respeto debido* nos situamos, así, ante la realidad del educando, en una actitud pasiva exenta de todo juicio valorativo y de toda clase de estimación. La «naturaleza», al parecer, tiene el derecho inalienable de realizar libremente su propio desarrollo espontáneo. "La función del educador se limitaría —concluye Joaquim Xirau— a la acción de alumbrar las fuentes de la vida espontánea en su rica proliferación."⁽¹¹²⁾

Pero, desde luego tampoco parece que sea esta la esencia de la actitud educadora. Como nos dice Joaquim Xirau: "Sólo existe la educación si hay, en alguna medida, selección, iluminación y estimación de valores y jerarquías."⁽¹¹³⁾ Por supuesto, tampoco podemos decir que esta segunda postura sea la postura que adopta el amor. Ya lo vimos: *el amor busca la perfección del amado*. El amor no es una actitud *pasiva*.

Por ello, sobre estas dos posturas Joaquim Xirau reivindica una *tercera postura*. Y si bien ambas posturas antes señaladas parecen insuficientes, tampoco nos serviría adoptar una especie de posición ecléctica. Se trata de ahondar en la raíz más profunda de la esencia de la educación. Sin duda ello no excluye ciertas concomitancias con las dos posturas antes expuestas.

Pero, en todo caso, ambas posturas deben ser superadas. Así nos lo explica Joaquim Xirau: "Entre ambas posiciones antagónicas no es posible ni deseable compromiso ni arreglo. Toda fórmula conciliadora nos llevaría a un eclecticismo banal e inoperante, a una confección artificiosa, falsa y mediocre en la cual, a pesar de todos los esfuerzos para disimularlo, aparecerían las costuras y los retazos. Para salvar lo que hay de verdad en cada una de ellas no hay más remedio que hincar más hondo hasta lo profundo en que aparezca y se destaque su común raíz."⁽¹¹⁴⁾

La educación, según esta tercera postura que propone Joaquim Xirau, no consiste en un mero y pasivo «dejar vivir», sino en un activo «vivificar». La labor del educador es *alimentar*, es decir, hacer posible la vida, la auténtica vida del educando. Es preciso alimentar fomentar las fuentes de la vida. En palabras de Joaquim Xirau, "educar no consiste ni puede consistir simplemente en «dejar vivir». Es posible, en efecto, dejar vivir, pero es además indispensable hacer vivir, «vivificar» (Cossío), proporcionar al educando las condiciones y los medios indispensables para que le sea posible llegar a realizar su propia vida. Es preciso promover el nacimiento y el libre desarrollo de algo que todavía no existe pero que se halla prefigurado en la realidad vital del educando, descubrir y despertar la infinita riqueza de sus posibilidades, conducir toda vida a la plenitud de su ser."⁽¹¹⁵⁾

En el párrafo anterior tenemos condensados los dos puntos fundamentales en la teoría de la educación de Joaquim Xirau. Por una parte, la educación como actividad «vivificadora». Por otra parte, la esencial vinculación de la teoría de la educación de

Joaquim Xirau con la de su maestro Cossío. En cuanto a esto último, podemos recordar lo que nos dice J. L. Abellán al respecto: "En lo que toca a sus ideas pedagógicas y didácticas son muy difíciles de deslindar de las de Manuel B. Cossío, tal como las expuso en su libro sobre el maestro y amigo [...]"⁽¹¹⁶⁾

A continuación veremos que esta idea de la educación como tarea «vivificadora» está en última y esencial conexión con las ideas de Joaquim Xirau, anteriormante vistas, sobre el amor, la persona y la ética.

3.3.3 EDUCACION Y PERSONALIDAD.

En realidad podríamos decir con fórmula escueta cuál es la esencia de la educación: hacer posible que el educando lleve a efecto, haga realidad su *propia esencia*. La función del educador ha de ser conseguir que el educando llegue a hacer suyo el imperativo ético por excelencia: «*llega a ser el que eres*».

Así pues, la primera función del educador es sacar a la luz la auténtica realidad del educando. No se trata de fórmulas abstractas. No se trata de un ideal general e impersonal. Tampoco se trata de una actitud pasiva. El educador ha de ejercer de «partero», siguiendo la metáfora socrática. El educador ha de *ayudar* a su discípulo a alumbrar lo que él lleva dentro de sí mismo. "Formar una consciència humana —explica Joaquim Xirau—, formar un home serà, per tant, capacitar-lo, alimentar-lo, alimentar totes les fonts de la seva vitalitat plenària perquè arribi a ésser allò que és, en el sentit genuí del seu propi geni personal i intransferible, des de la forma i la bellesa del cos

fins a la intel·ligencia pura i la perfecció del cor."(¹¹⁷)

El educador ha de poner como auténtico ideal educativo la *personalidad concreta* del educando. "Hay en ella —nos explica Joaquim Xirau refiriéndose a la personalidad concreta del educando— múltiples planos de realidad y de valor que se estructuran en una dimensión de profundidad. Ponerlos en evidencia y vigor, sacarlos a primer término, dibujarlos en su silueta propia y ordenarlos en su recta jerarquía, es justamente la obra de la educación."(¹¹⁸)

Así pues, la actividad educadora no se propone *suplantar* una realidad por otra. No se trata de suprimir ni de aniquilar nada. Se trata simplemente de conseguir que una realidad virtual y recóndita llegue a toda la plenitud de su ser y de su valor.

3.3.4 LA EDUCACION: TAREA AMOROSA.

Así pues, la labor educativa consiste, ante todo, en descubrir la esencia que a cada uno nos constituye. En alumbrar la *vocación* del educando. El educador debe ser elemento activo para que la auténtica realidad del educando salga a la luz. Justamente por ello el amor y la educación confluyen, coinciden en su más profunda raíz. De ahí la gran insuficiencia de las dos primeras posturas vistas. Ninguna de las dos se identificaba con la actitud amorosa.

En efecto, el amor *respet*a la realidad amada. La quiere, *tal como es*, cosa que no se daba en la primera postura educativa. Pero también, la actitud amorosa *descubre* los valores que están implícitos en la realidad amada. Ya lo vimos: sólo la actitud

amorosa ve en su autenticidad la realidad. Por ello, sólo cuando la educación es amor, el educador *descubre* los valores del educando. Sólo cuando la educación es amor el educador está en condiciones de realizar su función: *hacer que el discípulo se descubra a sí mismo*. La educación, en contra de lo sostenido en la segunda postura, es una tarea activa.

Por todo lo anterior debemos decir que la educación es educación para la vida. Pero para la auténtica vida. Y la auténtica vida es una vida que se vive por algo que le da sentido. La educación, por ello, trata de «vivificar», como bien había enseñado Cossío: "La vida -nos dice Joaquim Xirau una vez más- és sempre per a realitzar quelquom, per a fer quelquom que la reclama, la polaritza i li dóna sentit. Tota vida es trascendeix a ella mateixa. Per aixó educar no és solament deixar viure. Aquesta condició mínima és necessària però no suficient. Cal deixar viure, però cal además vivificar, fer viure, donar vida, és a dir, proporcionar les condicions i els mitjants indispensables perquè sigui possible una vida autèntica."⁽¹¹⁹⁾

Decimos que la educación es amor. Pero es que aún hay algo más. Si bien es verdad que no hay educación si no hay amor, también se da la viceversa: *no hay amor sin educación*.

Esto último es así porque, como ya vimos, la sola presencia del amor hace aparecer los valores, antes escondidos, latentes; el amor, por su sola presencia, hace resplandecer los valores en el ser amado. Así, por la sola presencia del amor, la persona que es amada se reconoce a sí misma en su auténtica realidad, en toda la riqueza de su mismidad. "En este punto -explica Joaquim Xirau-

la educación y el amor confluyen y llegan al extremo de su total coincidencia. No sólo no son incompatibles, sino que se complementan, coadyuvan y se estimulan y se reducen, en un íntimo término, a la unidad de una sola esencia. No hay amor sin educación. La sola presencia del amor descubre e ilumina en el mundo una riqueza infinita de valores antes insospechados y los lleva gradualmente a la plenitud de su esencia. Quien se siente estimado anhela merecerlo y pone todo su esfuerzo en hacerse digno del amor que se le prodiga. Ni es posible educación sin amor. Educar no es sino descubrir con mirada delicada las aptitudes y las capacidades del educando, y poner el esfuerzo necesario para hacerlas efectivas, llevándolo a plenitud de su ser y haciéndolo esclavo de su propia ley inmanente. Tal es el descubrimiento de la vocación, la educación del carácter y la formación de la personalidad."⁽¹²⁰⁾

Sin embargo, al identificar educación con amor se nos plantea una dificultad más: este amor en que consiste la educación, ¿de quién a quién va dirigido? Hemos supuesto que la educación es amor del educador hacia el educando. Pero, ¿no debería ser más bien al contrario? ¿No sería necesario invertir la relación del movimiento amoroso? Pensándolo bien, parece que es el discípulo el que debe amar al maestro, y no al contrario. Así podríamos plantear, con palabras del propio Joaquim Xirau, lo siguiente: "El maestro no puede ni debe amar. Su misión es más bien la contraria. No precisamente amar, sino enamorar, suscitar en el discípulo la atracción y el amor que promueven siempre las realidades superiores y conseguir, mediante ello, su elevación

a valores cada día más altos. Maestro es, simplemente, quien por su simple presencia lleva tras sí los anhelos más puros de las personas que lo rodean."⁽¹²¹⁾

Pero a estas alturas, esta aparente dificultad no debe ser para nosotros tal. *En primer lugar* porque el amor no se dirige siempre hacia los valores más altos. Esto ya lo vimos detenidamente. "En el caso contrario –nos dice Joaquim Xirau– no tendría sentido alguno hablar del amor de los padres hacia los hijos o de Dios a las criaturas. Sin embargo, difícilmente hallaríamos formas más altas del amor."⁽¹²²⁾ Esto ya lo vimos: no hay nada en la tierra que no merezca la mirada amorosa. "El amor no distingue de humildes y poderosos, de grandes y pequeños. Busca en cada ser los valores que posee o es capaz y digno de poseer, descubre gracia y virtudes recónditas."⁽¹²³⁾ Por todo ello carece de sentido afirmar que «el maestro no puede ni debe amar».

Pero además, *en segundo lugar*, la dificultad que se nos presentaba olvida algo esencial: el carácter de *reciprocidad* en el amor. Efectivamente es cierto que el maestro debe enamorar. "Pero no es fácil ver –nos dice Joaquim Xirau– cómo es posible enamorar sin amar."⁽¹²⁴⁾ "Sólo el amor –nos dice más adelante Joaquim Xirau– promueve el amor. [...] Enamora quien se entrega gratuitamente, por gracia y con gracia, quien al atravesar los caminos de la vida entera derrama sobre el prójimo la abundancia de su vida espiritual."⁽¹²⁵⁾

Esta reciprocidad del amor lleva consigo la reciprocidad en la misma tarea educativa. Por ello no tienen sentido las

dicotomías educador/educando. Es decir: todo educador es a la vez, en alguna medida, educando; de la misma manera que todo educando, en alguna medida, es educador. "El movimiento amoroso y la acción educadora correlativa —nos dice Joaquim Xirau— refluje y revierte sobre aquel que los ejerce. En el proceso de la educación el educando se educa. Todo maestro digno de tal nombre es al mismo tiempo, y con toda verdad, discípulo de sus discípulos."⁽¹²⁶⁾

Todo lo dicho nos lleva a dar aún un paso más: no sólo es que la tarea educativa implique una actitud amorosa. Es que la *dialéctica* misma de la educación coincide con la dialéctica del amor. "La dialéctica educadora es en todos sus aspectos —nos dice Joaquim Xirau— una dialéctica de amor."⁽¹²⁷⁾

Y, por esa misma dialéctica, llegamos a la necesidad de que el educando se eduque a sí mismo, de la misma manera que el amor al otro exige el amor a sí mismo. "Si l'educand no s'educa —nos dice Joaquim Xirau— no hi ha propiament educació. I educar-se no és un procés passiu sinò una actitud espontània i viva sense la qual fóra absolutament inútil i inoperant tota l'activitat de l'element educador."⁽¹²⁸⁾ De la misma manera, por tanto, que la actitud del amor exige el amor propio, la fidelidad a sí mismo, así también la educación exige la *auto-educación*.

Justamente por ello, el elemento fundamental de la educación es el educando, no el educador: "[...] en el cas concret de l'escola —explica a este respecto Joaquim Xirau— no és l'essencial el mestre sinò l'alumne i en tota comunitat humana sorgeix el mestre d'una manera espontània i natural, —no

apareixen les universitats p. ex. com un grup de professors que busca alumnes sinò com un grup d'alumnes que busca professors." (129)

La educación, podemos concluir, se identifica con el amor. No hay educación sin amor; tampoco hay amor sin educación. Las dos posturas vistas en primer lugar deben ser *radicalmente* superadas. Y esta superación sólo es posible desde una visión filosófica que llegue a la raíz de la esencia del ser humano. Sólo esto es posible desde la actitud amorosa.

La dialéctica de la educación coincide con la dialéctica del amor. Por ello debemos superar la dicotomía educador/educando. El educador es en parte educando y viceversa. De la misma forma que en el amor el que ama enamora, y por lo tanto es amado.

Por todo ello podemos decir con palabras de Joaquim Xirau: "Es preciso, por lo tanto, mantener el viejo tópico. Fuente de toda educación es la conciencia amorosa. Educar es, en esencia, amar. Sólo es posible llevar las personas a la plenitud de su ser y de su valor si nos colocamos ante ellas y las consideramos con intelecto de amor." (130)

3.4 EL PROBLEMA DEL ARTE

Nos interesamos por las reflexiones de Joaquim Xirau en materia de arte, no sólo por lo que pueda decirnos acerca del arte mismo, sino también porque estas reflexiones nos clarifican el sentido de su propio pensamiento.

Como ya anunciábamos antes, en las reflexiones sobre el arte Joaquim Xirau tiene un clarísimo interlocutor: su maestro Ortega y Gasset. Por ello, para analizar el planteamiento que hace Joaquim Xirau, haremos referencia a las reflexiones que Ortega llevó a cabo en su famoso escrito *La deshumanización del arte*.

Una vez más veremos que Ortega es punto de referencia fundamental para entender el pensamiento de Joaquim Xirau. Y una vez más veremos también que Joaquim Xirau mantuvo ante Ortega criterios personales. En ocasiones, como ya hemos visto anteriormente, y como también veremos en este tema del arte, Joaquim Xirau adoptó posiciones críticas ante las de su maestro.

3.4.1 LA IMPOPULARIDAD DEL ARTE NUEVO.

Dentro del arte se da un fenómeno específicamente contemporáneo: el fenómeno de la deshumanización del arte. Como nos dice Joaquim Xirau: "Con frecuencia se ha hablado de la *deshumanización* como una de las formas más características del arte contemporáneo."⁽¹³¹⁾ Efectivamente la «deshumanización» es característica de las grandes vanguardias que en el arte se

constituyen en el siglo XX.

Y lo primero que constatamos en el arte nuevo, en el arte «deshumanizado», es su *impopularidad*. Así nos lo plantea Ortega: "Ante todo el arte joven es impopular, y no por caso y accidente, sino en virtud de un destino esencial."⁽¹³²⁾

Esta impopularidad tiene un sentido muy preciso: es la *masa* la que rechaza el nuevo arte. "Es impopular —nos dice Ortega hablando del arte nuevo— por esencia: más aún: es antipopular. Una obra cualquiera por él engendrada produce en el público automáticamente un curioso efecto sociológico. Lo divide en dos porciones, una, mínima, formada por reducido número de personas que le son favorables; otra mayoritaria, innumerable, que le es hostil."⁽¹³³⁾ Muy al contrario que el arte romántico, el arte nuevo provoca la hostilidad del «pueblo»: "El romanticismo —dice Ortega— ha sido por excelencia el estilo popular. Primogénito de la democracia, fue tratado con el mayor mimo por la masa."⁽¹³⁴⁾

¿Por qué esta impopularidad del arte nuevo? Esta impopularidad del arte nuevo tiene una raíz mucho más profunda que un simple gustar o no gustar los nuevos estilos. El problema ahora es de otra índole. Ahora, ante una obra de arte lo "que sucede —nos dice Ortega— es que la mayoría, la masa *no la entiende*."⁽¹³⁵⁾ Más adelante sigue diciendo Ortega: "El arte nuevo, por lo visto, no es para todo el mundo, como el romántico, sino que va desde luego dirigido a una minoría especialmente dotada. [...] El arte joven, con sólo presentarse, obliga al buen burgués a sentirse tal y como es: buen burgués, ente incapaz de sacramentos artísticos, ciego y sordo a toda belleza pura. [...]"

Habituada a predominar en todo, la masa se siente ofendida en sus «derechos del hombre» por el arte nuevo, que es un arte de privilegio, de nobleza de nervios, de aristocracia instintiva. Dondequiera que las jóvenes musas se presentan, la masa cocea." (¹³⁶)

La masa, nos dice Ortega, cocea ante el arte nuevo, ante el arte «deshumanizado» porque no entiende lo que tiene delante de sí. El arte romántico le «llegaba» al buen burgués. Ahora, sin embargo, se siente ofendido, porque lo que se le presenta como arte es algo que no lo «siente» como tal. No lo entiende. Y ante este no entender el burgués, el «pueblo» —la masa— se comporta como lo que es: coceando.

¿Cuándo le gusta al «pueblo» una obra de arte? La respuesta, según Ortega, es bien clara. Al pueblo, a la masa le gusta una obra de arte cuando dicha obra muestra *casos humanos*, es decir, amores, odios, tristezas, alegrías, dolores, placeres. Todos ellos, casos que conmueven el corazón del que contempla la obra de arte. Al pueblo le gusta el arte que le «llega». "Esto quiere decir —explica Ortega— que para la mayoría de la gente el goce estético no es una actitud espiritual diversa en esencia de la que habitualmente adopta en el resto de la vida." (¹³⁷) Y aquí, precisamente, radica el problema. Aquí se encuentra la razón de la impopularidad del arte nuevo. Porque, como nos dice más adelante Ortega: "Alegrarse o sufrir con los destinos humanos que, tal vez, la obra de arte nos refiere o presenta, es cosa muy diferente del verdadero goce artístico. Más aún: esa ocupación con lo humano de la obra es, en principio, incompatible con la

estricta fruición estética." (138)

Y es que el arte del siglo XIX había sido un arte demasiado impuro. Reducía al mínimo los elementos artísticos y hacía consistir la obra artística en una ficción de *realidades humanas*. Es decir, el arte no pretendía ser otra cosa que *realismo*. "En este sentido –nos dice Ortega– es preciso decir que, con uno u otro cariz, todo arte normal de la pasada centuria ha sido realista. Realistas fueron Beethoven y Wagner. Realista Chateaubriand como Zola. Romanticismo y naturalismo, vistos desde la altura de hoy, se aproximan y descubren su común raíz realista." (139)

Muy en oposición a este modo de hacer arte se presenta el arte nuevo: "El arte nuevo –nos dice Ortega– es un arte artístico." (140)

Así pues, para entender este fenómeno de la «deshumanización» del arte, para entender la *impopularidad* del arte nuevo, será fundamental que nos detengamos a ver cuál es la esencia del arte, es decir, qué es *lo artístico del arte*.

3.4.2 LO ARTISTICO DEL ARTE.

Para intentar llegar a ver en qué consiste lo puramente artístico vamos a partir de un caso concreto, tal como nos lo plantea Ortega: "Un hombre ilustre agoniza. Su mujer está junto al lecho. Un médico cuenta las pulsaciones del moribundo. En el fondo de la habitación hay otras dos personas: un periodista, que asiste a la escena obitual por razón de su oficio, y un pintor que el azar ha conducido allí. Esposa, médico, periodista y

pintor presencian un mismo hecho. Sin embargo, este único y mismo hecho —la agonía de un hombre— se ofrece a cada uno de ellos con aspecto distinto. Tan distintos son estos aspectos, que apenas si tienen un núcleo común. La diferencia entre lo que es para la mujer transida de dolor y para el pintor que, impasible, mira la escena, es tanta, que casi fuera más exacto decir: la esposa y el pintor presencian dos hechos completamente distintos."⁽¹⁴¹⁾

Nos interesa ahora la actitud de dos de los personajes que asisten a la escena que nos ha descrito Ortega: la mujer y el pintor. Bien distintas son las actitudes que cada uno de estos dos personajes tienen. La mujer transida de dolor ve morir al hombre que *ama*. El pintor, impasible, mira la escena desde fuera, como objeto del que extraerá el jugo artístico.

Pero miradas bien las cosas, nos dirá Ortega, la mujer no ve la escena, simplemente la *vive*: "Para que podamos ver algo, para que un hecho se convierta en objeto que contemplamos, es menester separarlo de nosotros y que deje de formar parte viva de nuestro ser. La mujer, pues, no asiste a la escena, sino que está dentro de ella; no la contempla, sino que la vive."⁽¹⁴²⁾

Muy al contrario acontece con el pintor. El pintor es el que realmente contempla la escena. "[...] el pintor, indiferente, no hace otra cosa que poner los ojos en *coulisse*. Le trae sin cuidado cuanto pasa allí. Su actitud —continúa diciéndonos Ortega— es puramente contemplativa, y aun cabe decir que no lo contempla en su integridad; el doloroso sentido interno del hecho queda fuera de su percepción. Sólo atiende a lo exterior, a las luces y las sombras, a los valores cromáticos. En el pintor hemos

llegado al máximo de distancia y al mínimo de intervención sentimental."⁽¹⁴³⁾

¿Qué significa todo esto? En síntesis: que lo que intenta el artista es *desvincularse de lo humano*, para así llegar a lo *puramente artístico*, sin contaminación de pasiones humanas.

"Desde Beethoven a Wagner —nos dice Ortega— el tema de la música fue la expresión de sentimientos personales. El artista mélico componía grandes edificios sonoros para alojar en ellos su autobiografía. Más o menos era el arte confesión."⁽¹⁴⁴⁾ Pero esto es una deslealtad. El arte no puede consistir en un contagio psíquico. El arte, especialmete en el caso del arte romántico, se olvida de lo artístico y se aloja en lo vital: en las pasiones, en las alegrías y en los dolores, todos ellos *humanos, demasiado humanos*.

A este respecto nos dice Ortega: "¿Qué tiene que ver la belleza musical —que debe ser algo situado allá, fuera de mí, en el lugar donde el sonido brota—, con los derretimientos íntimos que en mí acaso produce, y en paladear los cuales el público romántico se complace? ¿No hay aquí un perfecto *quid pro quo*? En vez de gozar del objeto artístico, el sujeto goza de sí mismo; la obra ha sido sólo la causa y el alcohol de su placer. Y esto acontecerá siempre que se haga consistir radicalmente el arte en una exposición de realidades vividas. Éstas, sin remedio, nos sobrecogen, suscitan en nosotros una participación sentimental que impide contemplarlas en su pureza objetiva."⁽¹⁴⁵⁾

Pues bien: esta *objetivación* es la que, precisamente, ha llevado a cabo el nuevo arte. El arte nuevo ha tomado sobre sí

la responsabilidad de depurar el arte. Ha cargado sobre sí la tarea de eliminar del arte todo aquello que lo contamina, buscando *lo puramente artístico*, desalojando de él todos aquellos aspectos *humanos, demasiado humanos* que lo contaminan y le hacen perder su pureza.

En cada una de las diferentes artes vemos que existe un movimiento en la misma dirección: buscar lo puramente artístico, sin contaminaciones extra-artísticas. "Esta fue la hazaña —nos dice Ortega— de Debussy. Desde él es posible oír música serenamente, sin embriaguez y sin llanto."⁽¹⁴⁶⁾ Más adelante concluye el propio Ortega: "Debussy deshumanizó la música, y por ello data de él la nueva era del arte sonoro."⁽¹⁴⁷⁾

Lo mismo ha acontecido en la poesía. Ortega pone como ejemplo paradigmático a Marmallé: "A fuerza de negaciones, el verso de Marmallé anula toda resonancia vital, y nos presenta figuras tan extraterrestres, que el mero contemplarlas es ya un sumo placer. ¿Qué puede hacer entre esas fisonomías el pobre rostro del hombre que oficia de poeta? Sólo una cosa: desaparecer, volatilizarse y quedar convertido en una pura voz anónima que sostiene en el aire las palabras, verdaderas protagonistas de la empresa lírica. Esa pura voz anónima, mero substrato acústico del verso, es la voz del poeta, que sabe aislarse de su hombre circundante."⁽¹⁴⁸⁾

En conclusión, nos dice más adelante Ortega: "La poesía es hoy el álgebra superior de las metáforas."⁽¹⁴⁹⁾

También en la pintura algo análogo ha sucedido. Si analizamos cómo vemos las cosas, nos daremos cuenta que las vemos

a través de las *ideas*. Pero claro, no reparamos en esas ideas. "Con las ideas [...] —nos dice Ortega— vemos las cosas, y en la actitud natural de la mente, no nos damos cuenta de aquéllas, lo mismo que el ojo al mirar no se ve a sí mismo."⁽¹⁵⁰⁾ Pero podemos adoptar una postura exactamente contraria a la de la actitud natural: podemos fijarnos en *las ideas en cuanto tales*.

Las ideas tienen un carácter de *irrealidad*. Al hacerlas realidad, al hacerlas vivir, las *deshumanizamos*. Dejan de tener el carácter que como tales ideas tienen en nuestro *humano vivir*. "El expresionismo, el cubismo, etc. —nos dice Ortega—, han sido en varia medida, intentos de verificar esta resolución en la dirección radical del arte. De pintar las cosas se ha pasado a pintar las ideas: el artista se ha cegado para el mundo exterior y ha vuelto la pupila hacia los paisajes internos y subjetivos."⁽¹⁵¹⁾

Y es en esto en lo que consiste el arte nuevo. En todas sus manifestaciones, en la poesía, en el teatro, en la narrativa, en la arquitectura, en la pintura, en la escultura, en la música, etc., el arte nuevo se caracteriza por ser *arte deshumanizado*. Se desatiende a la vida como tal, y trata de llevar a cabo la más completa *objetivación* posible.

Se trata de *contemplar*, no de *contagiar* vivencias personales. Se trata de *ver*, no de *vivir*. Se trata de asistir *desde fuera* a una muerte, no vivir *desde dentro* un dolor desgarrador que a todos nos «llega», que a todos nos desgarrar. Porque este dolor *vivido* desde dentro no nos permite *atender* al objeto, a la objetividad en cuanto tal, cosa que busca,

precisamente, la mirada artística.

En conjunto, por lo tanto, se trata de distanciarnos de los asuntos *humanos*, es decir, de los asuntos *personales*. Podemos resumir esto con una reveladora frase de Ortega: "Por todas partes salimos a lo mismo: huída de la persona humana."⁽¹⁵²⁾

De esta forma, liberados de toda *contaminación sentimental*, llegamos a lo *puramente artístico*.

3.4.3 INTERROGANTES ANTE LA DESHUMANIZACION DEL ARTE.

Veíamos más arriba que es un hecho innegable que en muchas de las tendencias del arte contemporáneo ha acontecido la llamada «deshumanización». Hemos visto la interpretación de Ortega de esta «dehumanización».

Pero hemos de profundizar aún más en este asunto. Así nos lo plantea Joaquim Xirau: "Es evidente que el arte contemporáneo en algunas de sus formas más señaladas y más representativas, tiende a deshumanizarse, es decir, a convertirse en un puro juego de formas, separado de todo interés vital. No basta, empero, constatar el hecho. En alguna medida, esta exigencia de pureza ha sido un hecho general, esencial a todas las formas del arte de todos los tiempos. Es necesario precisar en qué sentido lo es y cuáles han sido los rasgos específicos que lo han convertido en una característica peculiar del arte contemporáneo. Sólo una vez delimitado en su fisonomía específica será posible intentar la determinación de sus orígenes, de su significación y de sus consecuencias."⁽¹⁵³⁾ Esto es, justamente, lo que va a intentar realizar Joaquim Xirau.

Lo primero que Joaquim Xirau hace es cuestionarse los posibles equívocos a los que lleva la expresión «deshumanización del arte». "Esta afirmación encierra —nos dice Joaquim Xirau comentando la expresión «deshumanización del arte»—, en forma equívoca, bajo la multiplicidad de sentidos de un término, las más distintas y aun las más opuestas significaciones. De ahí la posibilidad de fundar en ella los más brillantes florilegios de paradojas sofísticas." ⁽¹⁵⁴⁾

Y así, como nos dice Joaquim Xirau, se opone la «deshumanización del arte» a lo «popular humano». El arte «deshumanizado» es «impopular», «objetivo», «estilizado». En la misma línea, el arte «deshumanizado» es considerado como «arte aristocrático», opuesto al «arte de masas». El arte de masas, el arte popular se distingue por el goce sentimental y apasionado. A él se opone el arte deshumanizado por su *objetivación depuradora*. "Y se llega —nos dice Joaquim Xirau— a tan donosas afirmaciones como, por ejemplo, la de que toda la música, desde Beethoven a Wagner, no tiende a otra cosa que a la expresión de sentimientos personales ajenos, al contagio emocional y al melodrama." ⁽¹⁵⁵⁾ (Se puede observar aquí —como seguiremos viendo a lo largo de todo este apartado— el significativo paralelismo entre los textos citados de Ortega y los de Joaquim Xirau.)

Y es que, como señala Joaquim Xirau, se dan en todas estas posturas importantes equívocos y olvidos. Así, por ejemplo, se olvidan las protestas de Beethoven en su vida contra la interpretación exclusivamente sentimental y popular de su música. Él mismo reclamaba el valor estrictamente artístico de su obra.

También se pasa por alto que algunas obras de Debussy, de Strawinski, de Ravel o de Falla han llegado a ser tan populares como los dramas musicales de Wagner. También se olvida, por otra parte, que ningún arte del siglo XIX llegó a ser tan popular como la epopeya homérica o la tragedia.

¿Cómo se conjuga, podríamos preguntarnos, todo ese «aristocratismo», toda esa «pureza», toda esa voluntad *impopular* del arte deshumanizado con la búsqueda que en él se da de la *remuneración económica* como nunca se había dado en la producción artística?

¿Y no se ha dado en pleno Romanticismo el arte más *raro*, el arte de la más grande voluntad de *selección*: Novalis, Keats, Vigny, Baudelaire...?

Pero es que esto no es todo. Como nos dice Joaquim Xirau, hay que tener en cuenta "que no es tan fácil distinguir, y menos en el arte que en nada, entre *masa* y *minorías egregias*; que nunca el dominio ha pertenecido a éstas, salvo contados momentos de la historia; que ni Homero, ni Cervantes, ni Shakespeare, han pertenecido a las clases distinguidas de su sociedad; que, comparados con los *exquisitos* del siglo XVIII, Rousseau o los impresionistas, con su poderosa voluntad *plebeya*, pertenecen a la más alta aristarquía... Olvida en fin que la voluntad de dominio inmediato no es ni ha sido una de las características específicas de los espíritus verdaderamente aristocráticos."⁽¹⁵⁶⁾

Son pues, múltiples las interrogantes que caen sobre la «deshumanización del arte». Y para responder a estas interrogantes vamos a ver en primer lugar cómo plantea Joaquim

Xirau su teoría del arte. La pregunta, pues, nos vuelve a surgir: *¿qué es lo artístico del arte?* Veamos cómo plantea Joaquim Xirau esta cuestión.

3.4.4 TEORIA DEL ARTE: EL ARTE COMO IDEALIZACION.

Lo que queremos es indagar acerca de la teoría del arte. Y, en este sentido, lo primero que tenemos que subrayar es *la total separación* del artista y su vida con respecto a la obra de arte que el artista produce. "En la mayoría de los casos —nos dice Joaquim Xirau—, la vida ordinaria del artista no tiene nada que ver con las fantasías ilusorias que encarna su obra."⁽¹⁵⁷⁾

Es evidente que pueden existir coincidencias entre la obra del artista y su propia vida. Pero no necesariamente eso es así. "Como quiera que sea —sigue explicando Joaquim Xirau—, el acuerdo o el desacuerdo entre la vida cotidiana y el ámbito de la creación artística, no tiene nada de esencial... Lo mismo ocurre en el dominio de la ciencia y en la mayoría de las esferas de la cultura. No hay hombre de ciencia que regule su vida de acuerdo con los resultados de su investigación. [...] El hombre de ciencia y el artista y todo hombre en general, en los tres cuartos de su vida, se limita, afortunadamente, a ser un hombre cualquiera y ordena sus actividades de acuerdo con el común sentir de los hombres de su época y de su pueblo."⁽¹⁵⁸⁾

La obra se despega del artista. Ahí está la obra. Por ello, *la obra artística interesa por sí misma*. El arte, como nos dice Joaquim Xirau, es y ha sido siempre independiente, solitario, puro. "Los afanes, los esfuerzos, las pasiones, los anhelos, los

éxitos y fracasos del artista -nos dice Joaquim Xirau refiriéndose a la relación del arte con el artista- le son indiferentes..."⁽¹⁵⁹⁾ Así pues, lo que nos interesa en este momento es *considerar la obra de arte en sí misma*.

Y en esto tiene completa razón Ortega: el arte tiene un valor en sí mismo. Así nos lo dice también Joaquim Xirau: "[...] el arte de todas las épocas ha poseído siempre una ley autónoma y ha aspirado a un valor por sí. De ello depende su calidad."⁽¹⁶⁰⁾ Hemos de partir, pues, de esa *autonomía* del arte si queremos dilucidar el *sentido del arte*, la esencia de lo artístico, que es lo que ahora tratamos de aclarar.

Ciñéndonos, pues, a lo puramente artístico, Joaquim Xirau encuentra que el arte se distingue por ser una actividad *creativa* que, a través de un *estilo*, lleva a cabo una *idealización*. Son estos, por lo tanto, los momentos constituyentes del arte: el *primero*, el momento de la creatividad; el *segundo*, el momento del estilo. Ambos están al servicio del *tercero*, del fin último del arte: el momento de la idealización. Veamos cada uno de estos conceptos.

El arte, por una parte, es *creación*. Es el primer momento del arte. Y hablamos de creación en el sentido de *descubrimiento* de perspectivas posibles que anidan en la realidad. Estas perspectivas permanecen insospechadas para una mirada no creativa. "Todo arte es creación -explica Joaquim Xirau-, descubrimiento de nuevas perspectivas inéditas, construcción de una nueva realidad, revelación de una idea. La realidad habitual es infinitamente rica, pero cerrada y opaca, y toma, según las

situaciones y las perspectivas, colores, ritmos, fisonomías, múltiples y heterogéneas. [...] La misma realidad puede ser grande o pequeña, enérgica o débil, noble o mezquina, gozosa o triste, heroica o grotesca."⁽¹⁶¹⁾

Toda cosa lleva dentro de sí secretos y misterios que la hacen merecedora de la mirada creativa del arte. "Difícil sería —nos dice Joaquim Xirau— hallar cosa o persona alguna que no encierre en su seno, en los diferentes momentos de su vida y en una forma más o menos acusada, todas estas cualidades y otras muchas más."⁽¹⁶²⁾

Esta labor creativa es llevada a cabo a través de un *estilo*. Es el *segundo momento*. El estilo nos remite a una *interpretación*. Mientras que la creación es descubrimiento de perspectivas posibles ante la realidad, el estilo nos habla de la *interpretación* de esas perspectivas. El estilo, por tanto, lleva consigo una cierta «deformación». Es deformación porque indefectiblemente, como hemos visto, es *interpretación*. "El arte —explica Joaquim Xirau— realiza una indispensable tarea de selección. Escoge, simplifica, modifica, transforma, destruye, forma, deforma... Tal es la esencia del estilo."⁽¹⁶³⁾

Esta interpretación se realiza siempre desde una cierta *idea*. Es el *tercer momento*. El artista interpreta, nos dice Joaquim Xirau, "a la persona o cosa desde una cierta idea [...]."⁽¹⁶⁴⁾

Dos puntualizaciones hay que hacer sobre esta *idea* que preside la obra creadora. *Primera*: es importante tener en cuenta la relación jerárquica que existe entre la realidad y la idea a

través de la cual se interpreta dicha realidad. "La idea que penetra la obra y la jerarquía de los valores que le otorga forma, es, en algún sentido -nos dice Joaquim Xirau-, más pobre que la realidad. La substitución de ésta por aquélla comporta siempre un *mínimum* de falsificación."⁽¹⁶⁵⁾ Es decir, cometeríamos un grave error si no tenemos muy claro que la idea interpretativa es siempre más pobre que la propia realidad. Nunca el arte puede llegar a la riqueza que en sí misma tiene la realidad.

Segunda: la mirada del artista, mirada que siempre es llevada a cabo a través de esa idea, puede ser meramente *superficial* o puede tener *profundidad*. El auténtico artista es aquel capaz de mirar y descubrir la profundidad que anida en la realidad. La auténtica creación descubre lo eterno en lo concreto. "Si la visión es superficial -explica Joaquim Xirau-, la idealización que resulta de ella es un empobrecimiento banal. Si la idea es profunda y esencial, si se trata de un verdadero artista, la visión personal revela en lo real un momento de eternidad. Es la auténtica creación."⁽¹⁶⁶⁾

Así pues, en cuanto *creación*, el arte es «revelación de una idea». El estilo es la forma en la que esa idea «interpreta a la persona o la cosa». Creatividad y estilo están, pues, referidos a y al servicio de la *idealización*. A través del arte, el artista penetra en la realidad y la *idealiza*.

Pero, ¿qué significa esta «idealización»? Esta idealización no tiene nada que ver con visiones más o menos «celestiales» o «sublimes». «Idealización» significa simplemente el hallazgo de lo esencial concreto. "Huelga decir -explica a este respecto

Joaquim Xirau— que la tarea idealizadora no equivale necesariamente a una transfiguración sublimada. Falstaff, Sancho Panza, los borrachos de Velázquez... no son menos *ideales* que la Beatrice de Dante o las madonas de Rafael. La idealización no es, en último término, otra cosa que la reducción a lo esencial concreto."⁽¹⁶⁷⁾ Obviamente este «esencial concreto» se realizará según una perspectiva determinada, y según un estilo concreto. Ante una realidad hay infinitas formas de acercarnos a ella y, por lo tanto, infinitas obras artísticas posibles.

Sin este sentido de idealización desaparece el arte como tal. Sin idealización no podríamos hablar de estilo. Y sin estilo, no tendría sentido hablar ni de creación ni de arte. Así lo explica Joaquim Xirau: "Sin una idea ordenadora, no es posible hablar de estilo. Si el estilo falla, desaparece el arte."⁽¹⁶⁸⁾

3.4.5 EL ARTE Y LA MIRADA AMOROSA.

Lo dicho anteriormente nos proporciona los elementos esenciales del arte. Por esto no es suficiente. Tenemos todavía que dar un paso más.

Volviendo otra vez al principio, hemos de subrayar una vez más la autonomía del arte. "[...] la autonomía del arte —nos dice Joaquim Xirau— es un fenómeno de todos los tiempos."⁽¹⁶⁹⁾ Por ello nos dice más adelante Joaquim Xirau: "Nunca el arte ha dejado de tener una consistencia y un valor por sí. Arremeter contra el arte *demasiado humano* es debatirse contra fantasmas. Todo artista se ha sometido siempre incondicionalmente a la ley autónoma de su arte, con independencia del destino de ésta y de

las convicciones estéticas que le prestan forma."⁽¹⁷⁰⁾ Así ha sucedido en los griegos, en la Edad Media, en Miguel Angel, en Shakespeare, en Bach, en Picasso, en Debussy: "En alguna medida todo arte ha sido siempre —explica Joaquim Xirau— arte por el arte, toda poesía, una poesía pura."⁽¹⁷¹⁾

Pero, si bien todo esto es verdad, también es verdad que siempre el arte se ha articulado con *la vida de la que brota*: "[...] en todas las formas de la vida artística que la historia nos ofrece —explica Joaquim Xirau—, el arte, sin renunciar a su pureza, se articula con natural espontaneidad a la totalidad de la vida del espíritu."⁽¹⁷²⁾ Por ello para analizar el problema del arte, y en particular el problema de la deshumanización del arte, debemos indagar en la raíz más profunda del problema. Para ello debemos preguntarnos: ¿Cómo se sitúa el artista ante la realidad? ¿Cómo mira el artista la realidad en torno?

Dicho en otras palabras: ¿cuál es la mirada que debe adoptar el artista para llevar a cabo un acto auténticamente creativo? ¿Cuál es la mirada que debe adoptar el artista para que la idealización que comporta el acto creativo no sea un «empobrecimiento banal»? ¿Cómo consigue el artista que en lo real se revele «un momento de eternidad»?

Ortega respondía con claridad: la mirada del artista es la mirada *impasible*. Ortega nos ha mostrado el paroxismo de esa impasibilidad del artista. El pintor, veíamos, asiste a la escena obitual impasible. Lo único que hace el pintor es *contemplar* una escena —la agonía de un hombre ante su mujer transida de dolor— *distanciándose de ella*.

Efectivamente, Ortega no ha podido escoger un mejor ejemplo. Ante lo más desgarrador, ante el dolor más doloroso, ante la escena de la mujer que asiste a la muerte de su ser amado, el pintor se pone ante dicha escena, con el pincel en la mano y «los ojos en *coulisse*». "Le trae sin cuidado —veíamos que decía Ortega— cuanto pasa allí, a cien mil leguas del suceso."⁽¹⁷³⁾

Pero podríamos preguntarnos: ¿cómo es posible permanecer impasible ante una escena como la que Ortega nos ha descrito? Aquí radica lo esencial del problema. ¿Qué nos proporciona una mirada impasible, *indiferente*? Ortega acierta plenamente en su diagnóstico del arte nuevo. En este arte nuevo, el artista se *distancia* de la realidad. Y lo hace hasta tal punto que intenta hacer realidad la *pura idea*. Pero no en el sentido de «lo ideal concreto». El artista busca plasmar las ideas *irreales*, «desirrealizando» su irrealidad. Creando así un producto muy específico: el producto del arte moderno, que es la pura objetividad desgajada de la vida. Por ello el arte nuevo es un arte «deshumanizado». Como bien nos decía Ortega: "Por todas partes salimos a lo mismo: huída de la persona humana."⁽¹⁷⁴⁾

Pero aquí hemos de tener en cuenta lo que ya vimos en el apartado dedicado al análisis del amor: el que mira con ojos indiferentes *no* ve la realidad. Sólo la *mirada amorosa* es capaz de *ver la realidad*. El amor no es ciego. Muy al contrario, el amor es luz. El amor ilumina la realidad. Y cuando se mira la realidad con la mirada puramente indiferente, la realidad queda *deformada*. Cometemos una pura arbitrariedad. Toda abstracción, muy especialmente la abstracción objetivadora de las ideas, anula

el sentido último de la realidad y acaba destruyéndola. Ante la mirada indiferente la realidad acaba *desapareciendo*.

"La interpretación de las cosas de acuerdo con las ideas se convierte —explica Joaquim Xirau— en una construcción arbitraria. La auténtica forma es la deformación. [...] La vida de las formas no tiene nada que ver con las formas de la vida."⁽¹⁷⁵⁾ Joaquim Xirau sigue refiriendo a dónde llega el arte deshumanizado: "El sortilegio del arte —nos dice Joaquim Xirau refiriéndose al «arte deshumanizado»— no consiste en otra cosa que en liberarnos del polvo de la realidad. [...] El arte, en todas sus formas, permanece fuera de todo interés vital. [...] Encerrada en sí misma, la creación artística permanece indiferente a todos los anhelos humanos. La estilización llevada a su más extensa pureza, conduce a un estado de pureza aséptica. Vista desde estas cumbres transparentes, no es difícil llegar a la condenación de toda tradición artística por su mezcla de elementos *demasiado humanos*."⁽¹⁷⁶⁾

"La obra artística toma cuerpo por sí misma —sigue diciéndonos más adelante Joaquim Xirau— y por un proceso de objetivación rarificante se separa de toda raíz personal. La poesía se convierte en «álgebra superior de las metáforas». Es el proceso de objetivación de la música que comienza con Debussy y, por las más diversas vías, conduce a Strawinsky y a la música abstracta. El clasicismo irrealista y el sobrerrealismo contemporáneos aspiran, por caminos distintos y aun opuestos, a la realización del mismo programa. Las construcciones abstractas de las escuelas cubistas, las visiones atormentadas del

sobrerrealismo, la frialdad angustiosa del realismo mágico, conducen el arte plástico al dominio de lo irreal puro. La arquitectura, a partir de Corbussier, nos ofrece máquinas perfectas, en las cuales, a fuerza de asepsia, resulta imposible la respiración normal."⁽¹⁷⁷⁾

Buscar esa presunta realidad *objetiva*, desgajada de la vida, es una mera quimera. Querer «contemplar» una muerte, «contemplar» un ser humano desgarrado de dolor, de forma indiferente, aséptica, es simplemente *no ver* auténticamente esa realidad, esa muerte. Es, simplemente, hacer una *deformación* de esa realidad. No vemos una muerte. Vemos una pura fantasmagoría.

Lo que ocurre es que toda verdad, toda belleza, toda realidad son en cierta medida subjetivas. Porque toda realidad, para que sea efectivamente realidad, ha de ser una realidad que se dé en el ámbito de una *persona*. "Fuera de la personalidad —explica Joaquim Xirau— no hay verdadera realidad [...]. La personalidad y el mundo luminoso en que vive son dos polos que se complementan y se hacen mutuamente posibles. La individualidad separada, mata la personalidad. La objetividad separada, destruye el mundo. [...] La realidad del arte, que constituye una de las formas más puras de la objetividad ideal, sólo adquiere un sentido y una consistencia por su referencia a un mundo concreto y a la armonía de una personalidad individual e histórica."⁽¹⁷⁸⁾

Ortega describía con acierto lo acontecido con el arte deshumanizado. Una vez más recordemos su palabras: "Por todas partes salimos a lo mismo: huída de la persona humana."⁽¹⁷⁹⁾ Efectivamente se ha dado una huída de la *persona humana*. De ahí

viene la deformación que trae consigo el arte nuevo. No mira la realidad desde la *intimidad personal*. Sólo desde la intimidad, sólo desde la mirada amorosa se puede ver la realidad. La mirada indiferente no ve otra cosa que abstracciones deformadoras. En último término, como decíamos antes, ante la mirada indiferente acaba desapareciendo la realidad.

De hecho, por no tener en cuenta la dialéctica que lleva consigo la mirada *indiferente*, Ortega se equivocó. Hablando de la deshumanización del arte nos dice: "Se dirá que para tal resultado fuera más simple prescindir de esas formas humanas -hombre, casa, montaña- y construir figuras del todo originales. Pero esto es, en primer lugar impracticable."⁽¹⁸⁰⁾ Justamente aquí hace Ortega una llamada a una nota a pie de página, donde dice: "Un ensayo se ha hecho en este sentido extremo (ciertas obras de Picasso), pero con ejemplar fracaso." Obviamente estaba equivocado Ortega: la lógica de la deshumanización del arte, la lógica de la *objetivación abstracta*, acaba disolviendo la propia realidad. La realidad -en contra de lo que pensaba Ortega- acaba desapareciendo completamente en el «arte deshumanizado».

Muy al contrario de lo anterior, sólo la mirada amorosa respeta la realidad. Sólo desde la *persona*, desde la *intimidad*, la realidad conserva su sentido. Por ello, la mirada del artista, del artista que quiera llevar a cabo la idealización (en el sentido de «lo esencial concreto») debe ser una *mirada amorosa*.

3.4.6 EL SENTIDO DE LA DESHUMANIZACION DEL ARTE.

A pesar de todo lo apuntado anteriormente, hay que

constatarlo una vez más: la deshumanización es un hecho en el arte contemporáneo. Ante esto nos preguntamos: ¿qué significado puede tener el hecho de que el artista se haya vuelto contra la realidad? ¿Qué sentido puede tener el hecho de que el artista haya desalojado la *realidad personal* de su producción artística?

Esto es lo que verdaderamente preocupa a Joaquim Xirau. Porque la deshumanización del arte no es otra cosa que un *síntoma* de la deshumanización de la cultura toda. Las diferentes manifestaciones de la cultura se independizan, se desgajan de la raíz de la que brotan: la vida humana, *la realidad radical*.

Pero cuando cada una de las formas de la vida cultural queda entregada a sí misma, sin relación alguna a la vida de la que brotan, entonces cada una de ellas se siente suprema y trata de tomar el lugar de las demás: "La ciencia o el arte —explica Joaquim Xirau— tratan de convertirse en religión. La moralidad se reduce a ciencia. Con gesticulación patética se habla de la religión de la patria. La política se convierte en ciencia o en religión. La separación radical nos lleva inevitablemente a la confusión."⁽¹⁸¹⁾

"En esta situación, —nos explica más adelante Joaquim Xirau— la vida —la vida primaria y elemental— reclama, a su vez, su independencia y tiende a convertirse gradualmente, en el orden individual y en el orden social, en una vida nuda, es decir, en una vida sin espíritu. Es la vida por la vida, es decir, la fuerza por la fuerza, el poder por el poder, la acción por la acción —la acción directa. [...] La violencia y el mito irracional se substituyen al valor. [...] La vida por la vida

equivale a la vida por y para la muerte."⁽¹⁸²⁾

¿Qué significa todo esto? Ya lo vimos antes. El puro vitalismo lleva a la afirmación de que nada tiene valor auténticamente. Hablar del arte por el arte, la ciencia por la ciencia, la fuerza por la fuerza, el placer por el placer, etc., equivale a todo por nada. "Darse a cualquiera de estas actividades sin referirla a todas y cada una de las demás —explica Joaquim Xirau—, es operar en el vacío, privar a todo acto de su sentido de consagración."⁽¹⁸³⁾

El problema, pues, que nos apunta la deshumanización del arte es de las mayores magnitudes. No se trata de un simple problema del sentido del arte, con lo importante que ello pudiera ser. "La cuestión es mucho más grave. Lo que ocurre en realidad —nos dice Joaquim Xirau— es que el arte no sabe a quién dirigirse porque las *personas* capaces de recibirlo tienden a desaparecer. La deshumanización actual no es un fenómeno específicamente artístico. Afecta a la totalidad de la realidad y de la vida. Es un problema filosófico o, si se quiere, religioso. Mientras el intelecto filosófico y religioso no sean capaces de restituir al espíritu la integridad de su función trascendente, en bien o en mal, la deshumanización seguirá su proceso."⁽¹⁸⁴⁾

Este es el auténtico problema: el sentido de la vida. Claro, Joaquim Xirau no intenta dar al arte un papel que no le corresponde. No se trata de hacer gestos grandilocuentes ante la importancia y la trascendencia del arte. Así nos lo hace constar el propio Joaquim Xirau: "El arte no puede cambiar el sentido de la realidad y de la historia... Puede si acaso, coadyuvar, en

tanto que el artista no renuncie a su calidad de hombre, a la universal tarea de salvación."⁽¹⁸⁵⁾

Esta tarea de salvación, de restituir el sentido a la existencia es una tarea que sólo la puede llevar a cabo un saber *radical*, es decir, la filosofía: "Sólo una concepción del hombre y de la vida que promueva la adhesión espontánea que ha merecido siempre lo que es verdad, será capaz de hacer renacer una fe, una esperanza y un amor, de reorganizar la vida espiritual en una sincera conspiración de anhelos, de reincorporar el arte a la totalidad de la vida y otorgarle una orientación estable y un sentido."⁽¹⁸⁶⁾

Una vez más, pues, se nos plantea **la filosofía como una tarea de salvación**. Y para ello es necesario que la filosofía sea una **filosofía de ultimidades**.

NOTAS AL CAPITULO TERCERO

1. AMOR Y MUNDO, pág. 89.
2. AMOR Y MUNDO, pág. 15.
3. AMOR Y MUNDO, pág. 89.
4. AMOR Y MUNDO, pág. 17.
5. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *El Hombre y la Gente*, en *Obras Completas*, vol. VII, Revista de Occidente, Madrid, 1969, pág. 85.
6. AMOR Y MUNDO, pág. 94.
7. AMOR Y MUNDO, pág. 90.
8. AMOR Y MUNDO, pág. 90.
9. AMOR Y MUNDO, pág. 90.
10. AMOR Y MUNDO, pág. 90.
11. AMOR Y MUNDO, pág. 90.
12. AMOR Y MUNDO, pág. 91-92.
13. AMOR Y MUNDO, pág. 92.
14. AMOR Y MUNDO, pág. 92.
15. AMOR Y MUNDO, pág. 92.
16. AMOR Y MUNDO, pág. 93.
17. AMOR Y MUNDO, pág. 93.
18. AMOR Y MUNDO, pág. 94.
19. L'AMOR, pág. 22.
20. L'AMOR, pág. 23.
21. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 179.
22. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 179.

-
23. «Charitas», pág. 44.
 24. «Charitas», pág. 45.
 25. «Charitas», pág. 47.
 26. «Charitas», pág. 47.
 27. «Charitas», pág. 47.
 28. «Charitas», pág. 48.
 29. «Charitas», pág. 48.
 30. «Charitas», pág. 48.
 31. «Charitas», pág. 48.
 32. «Charitas», pág. 49.
 33. «Charitas», pág. 51.
 34. L'AMOR, pág. 22.
 35. L'AMOR, pág. 23.
 36. L'AMOR, pág. 23.
 37. AMOR Y MUNDO, pág. 98.
 38. AMOR Y MUNDO, pág. 98.
 39. AMOR Y MUNDO, pág. 99.
 40. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, vol. I, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pág. 311.
 41. *Ibidem*, pág. 312.
 42. L'AMOR, pág. 27.
 43. AMOR Y MUNDO, pág. 99.
 44. L'AMOR, pág. 26.
 45. L'AMOR, pág. 27.
 46. L'AMOR, pág. 27.
 47. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, pág. 312.
 48. L'AMOR, pág. 27.

-
49. L'AMOR, pág. 26.
 50. AMOR Y MUNDO, pág. 99.
 51. AMOR Y MUNDO, pág. 104.
 52. AMOR Y MUNDO, pág. 104.
 53. AMOR Y MUNDO, págs. 104-105.
 54. L'AMOR, pág. 33.
 55. AMOR Y MUNDO, pág. 107.
 56. AMOR Y MUNDO, pág. 109.
 57. AMOR Y MUNDO, pág. 109.
 58. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Meditaciones del Quijote*, op. cit., pág. 312.
 59. AMOR Y MUNDO, pág. 108.
 60. AMOR Y MUNDO, pág. 109.
 61. AMOR Y MUNDO, pág. 105-106.
 62. AMOR Y MUNDO, pág. 106.
 63. AMOR Y MUNDO, pág. 108.
 64. AMOR Y MUNDO, pág. 99.
 65. LEVINAS, EMMANUEL, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987, pág. 47.
 66. *Ibidem*, pág. 47.
 67. «Fidelidad», pág. 1.
 68. MARÍAS, JAVIER, *Corazón tan blanco*, Anagrama, Madrid, pág. 37.
 69. AMOR Y MUNDO, pág. 110.
 70. «Fidelidad», pág. 1.
 71. «Fidelidad», pág. 1.
 72. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, «Estética en el tranvía», en *Obras Completas*, vol. II, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pág. 38.
 73. TEORIA DE LOS VALORES, pág. 60.
 74. TEORIA DE LOS VALORES, pág. 60.

-
75. TEORIA DE LOS VALORES, pág. 60.
76. «Del concepte del còmic», pág. 89.
77. MARÍAS, JULIÁN, *Tratado de lo mejor*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pág. 31.
78. *Ibid.*, pág. 41.
79. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, pág. 311.
80. «Fidelidad», pág. 1.
81. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, «Sobre un Goethe bicentenario», en *Obras Completas*, vol. IX, Revista de Occidente, Madrid, 1971, pág. 558.
82. «Fidelidad», págs. 1-2.
83. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, «Estética en el tranvía», *op. cit.*, pág. 38.
84. «Fidelidad», pág. 1.
85. «Fidelidad», pág. 2.
86. «Fidelidad», pág. 2.
87. «Fidelidad», pág. 2.
88. «Fidelidad», pág. 2.
89. «Fidelidad», pág. 2.
90. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, pág. 390.
91. «Fidelidad», pág. 2.
92. «Fidelidad», pág. 2.
93. «Fidelidad», pág. 2.
94. «Fidelidad», pág. 2.
95. LEVINAS, EMMANUEL, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, págs. 47-48.
96. «Fidelidad», pág. 2.
97. «Fidelidad», pág. 2.
98. «Fidelidad», pág. 2.
99. «Fidelidad», pág. 2.

-
100. «Fidelidad», pág. 2.
 101. «Fidelidad», pág. 2.
 102. «Fidelidad», pág. 2.
 103. «Fidelidad», pág. 2.
 104. «Fidelidad», pág. 2.
 105. AMOR Y MUNDO, págs. 163-164.
 106. AMOR Y MUNDO, pág. 164.
 107. AMOR Y MUNDO, pág. 164.
 108. AMOR Y MUNDO, pág. 164.
 109. AMOR Y MUNDO, pág. 165.
 110. AMOR Y MUNDO, pág. 165.
 111. AMOR Y MUNDO, págs. 165-166.
 112. AMOR Y MUNDO, pág. 166.
 113. AMOR Y MUNDO, pág. 166.
 114. AMOR Y MUNDO, pág. 166.
 115. AMOR Y MUNDO, pág. 167.
 116. ABELLÁN, JOSÉ LUIS, *Filosofía española en América (1936-1966)*, Ediciones Guadarrama, S. L. con Seminarios y Ediciones, S. A., Madrid, 1967, pág. 40.
 117. «Idees fonamentals d'una padagogia», pág. 325.
 118. AMOR Y MUNDO, pág. 167.
 119. «Idees fonamentals d'una pedagogia», pág. 320.
 120. AMOR Y MUNDO, págs. 167-168.
 121. AMOR Y MUNDO, pág. 168.
 122. AMOR Y MUNDO, pág. 169.
 123. AMOR Y MUNDO, pág. 169.
 124. AMOR Y MUNDO, pág. 170.
 125. AMOR Y MUNDO, pág. 171.

-
126. AMOR Y MUNDO, pág. 170.
 127. AMOR Y MUNDO, pág. 170.
 128. AMOR Y MUNDO, pág. 319.
 129. «Idees fonamentals d'una pedagogia», pág. 319-320.
 130. AMOR Y MUNDO, pág. 171.
 131. «El arte y la vida», pág. 65.
 132. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *La deshumanización del arte*, en *Obras Completas*, vol. III, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pág. 354.
 133. *Ibidem*, pág. 354.
 134. *Ibidem*, pág. 354.
 135. *Ibidem*, pág. 355.
 136. *Ibidem*, pág. 355.
 137. *Ibidem*, pág. 357.
 138. *Ibidem*, pág. 357.
 139. *Ibidem*, pág. 358.
 140. *Ibidem*, pág. 359.
 141. *Ibidem*, págs. 360-361.
 142. *Ibidem*, pág. 361.
 143. *Ibidem*, pág. 362.
 144. *Ibidem*, pág. 368.
 145. *Ibidem*, pág. 369.
 146. *Ibidem*, pág. 370.
 147. *Ibidem*, pág. 371.
 148. *Ibidem*, pág. 372.
 149. *Ibidem*, pág. 372.
 150. *Ibidem*, pág. 375.
 151. *Ibidem*, pág. 376.

-
152. *Ibidem*, pág. 372.
153. «El arte y la vida», pág. 67.
154. «El arte y la vida», pág. 65.
155. «El arte y la vida», pág. 65.
156. «El arte y la vida», pág. 66.
157. «El arte y la vida», pág. 67.
158. «El arte y la vida», págs. 67-68.
159. «El arte y la vida», págs. 68-69.
160. «El arte y la vida», pág. 69.
161. «El arte y la vida», págs. 69-70.
162. «El arte y la vida», págs. 69-70.
163. «El arte y la vida», pág. 70.
164. «El arte y la vida», pág. 70.
165. «El arte y la vida», pág. 70.
166. «El arte y la vida», pág. 70.
167. «El arte y la vida», pág. 70.
168. «El arte y la vida», pág. 70.
169. «El arte y la vida», pág. 70.
170. «El arte y la vida», págs. 70-71.
171. «El arte y la vida», pág. 71.
172. «El arte y la vida», pág. 71.
173. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *La deshumanización del arte*, op. cit., pág. 362.
174. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *La deshumanización del arte*, op. cit., pág. 372.
175. «El arte y la vida», pág. 78.
176. «El arte y la vida», pág. 78.
177. «El arte y la vida», págs. 78-79.

-
178. «El arte y la vida», pág. 81.
179. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *La deshumanización del arte*, op. cit., pág. 372.
180. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *La deshumanización del arte*, op. cit., pág. 366.
181. «El arte y la vida», pág. 82.
182. «El arte y la vida», pág. 83.
183. «El arte y la vida», pág. 83-84.
184. «El arte y la vida», pág. 86.
185. «El arte y la vida», pág. 86.
186. «El arte y la vida», pág. 86.

CAPITULO 4º

HACIA LAS ULTIMIDADES

4.1 LA NECESIDAD DE SEGUIR PENSANDO

4.1.1 LA NECESIDAD DE «UN CUARTO MOVIMIENTO».

Si miramos desde la altura hasta aquí conseguida veremos que Joaquim Xirau nos ha llevado a un modo específico de ver la realidad. El amor lo ha impregnado todo. Esto ha significado un modo nuevo de enfrentarnos con la realidad, en todas sus dimensiones. En la mirada amorosa hemos descubierto un modo nuevo de apreciar nuestra vida. Cuando la vida se impregna de amor todo queda transfigurado, y a la vez, todo queda aclarado. Descubrimos un nuevo sentido de la ética: descubrimos un nuevo *modo de ser*, un nuevo *ethos*, en el cual adquiere todo su valor el otro. Descubrimos el modo de acercarnos a tarea tan sutil como la educación. Descubrimos el verdadero sentido de la mirada artística.

Ya lo hemos visto: una vida llena de amor se transfigura, se convierte en una vida *ilusionada*, *llena de sentido*. "A medida que la mirada amorosa se extiende sobre los diversos sectores de la realidad —nos dice Joaquim Xirau—, los enaltece con su presencia. [...] Lo «natural» pasa a ser simplemente un departamento de lo sobrenatural. Aparece el prodigio. Todo se hace milagro."⁽¹⁾ Efectivamente todo queda transfigurado. La visión que el análisis del amor nos ha deparado lleva implícita la gran *revelación* del sentido de la realidad.

Sin embargo, y a pesar de todo lo que nos ha sido revelado

en las anteriores indagaciones, se nos plantean todavía importantes problemas por resolver. Estos problemas nos llevan a la *necesidad de dar una «vuelta» más* en nuestra indagación. El «método de Jericó» nos exige una nueva aproximación: *tenemos la necesidad de un «cuarto movimiento»*.

Los problemas que todavía se nos presentan los podemos clasificar en dos grandes grupos. Como veremos, estos dos grandes grupos de problemas están íntimamente relacionados entre sí, no pudiendo ser planteados sin esa mutua referencia.

Estos problemas a que nos referimos son los siguientes. En *primer lugar*, si analizamos lo que hasta ahora hemos visto sobre el amor, llegamos a una cierta situación *aporética*; llegamos a una especie de «callejón sin salida». En *segundo lugar*, todavía resuenan las graves preguntas que nos hacíamos en el capítulo segundo: ¿qué sentido tiene la *historia*?, ¿qué sentido tiene la *muerte*?

Veamos, pues, el planteamiento de cada uno de estos grandes problemas.

Decíamos que, por una parte, los desarrollos antes planteados sobre el amor nos llevan a una situación *aporética*. Lo podemos plantear en los siguientes términos: la vida se transfigura cuando está impregnada de amor. Pero aquí nos surge una pregunta: ¿en qué relación está el amor y lo amado? En otras palabras, ¿consiste el amor únicamente en un mero *reconocer* el valor de lo amado? ¿O es más bien el amor la *fuentes* de lo valioso que hay en lo amado? En definitiva: ¿cuál es la relación entre el amor y los valores?

El problema radica en que si adoptamos cualquiera de las dos posturas llegamos a posiciones insostenibles. Veámoslo.

Consideremos la primera de las soluciones propuestas: supongamos que la actividad amorosa consiste en un mero *reconocer* el *orden objetivo* de lo amado. En este caso habrá un amor bueno y un amor malo. Tendríamos un «orden del amor»: según sea el objeto amado, así éste merecerá un mayor o un menor amor. Habrá un «amor debido» y un «amor indebido». "El amor y el odio —nos dice Joaquim Xirau explicando esta primera solución— serán, uno y otro, un bien o un mal, según la justicia de su aplicación. Amar el placer es un bien. Amar el placer en perjuicio de la salud es un mal. [...] Odiar la fuerza en cuanto se opone a la justicia es un bien. Hay un amor justo y un amor injusto; un odio perverso y un odio santo."⁽²⁾

Hay pues, según esta postura, un amor bueno y un amor malo. El amor bueno es aquel que se dirige a los valores buenos. Pero, ¿cómo saber qué valores son buenos y qué valores son malos? El amor no puede ser el que evalúe qué valores son buenos o malos. Muy al contrario es el amor el que es *evaluado* por los valores amados u odiados. Por ello, es evidente que si aceptamos esta postura tendremos que suponer la existencia de una capacidad de discernir y ordenar los valores *con independencia* de la conciencia amorosa. "Si los actos de la conciencia amorosa —explica Joaquim Xirau— son juzgados por los contenidos valiosos, es necesario que exista una actividad superior que determine los contenidos."⁽³⁾

Pero ahora se nos plantea: ¿cuáles serán esos actos ante los

cuales se ordenen jerárquicamente los valores? ¿Cómo llegaremos a esa ordenación previa según la cual discerniremos los actos de amor y odio debidos e indebidos?

Los actos de amor no pueden ser los que ordenen jerárquicamente los valores. Es decir, volviendo a los términos que utilizábamos en el capítulo tercero, la *dirección intencional valorativa* no es apta para decidir acerca de la bondad o maldad de los valores. ¿Tendrá que ser, por lo tanto, la *dirección intencional intelectual* la que pueda discernir acerca de ello? "¿Será preciso pensar —se pregunta Joaquim Xirau ante el planteamiento que acabamos de hacer— que la actividad cordial depende, en último término, de la medida intelectual y que la percepción de los valores no es, en definitiva, otra cosa que una derivación de la simple percepción de las «cosas»?"(4)

Pero responder afirmativamente a estas preguntas significa, justamente, estar en completa contradicción con todo el análisis y toda la investigación que hemos realizado en las páginas anteriores. Si tomamos como buena la propuesta aquí presentada, caemos de nuevo en aquello que criticábamos al inicio del análisis de la conciencia amorosa: el *intelectualismo*.

Pero no sólo esto. Hay algo más: hemos visto que según esta postura la jerarquía de los actos *depende* de la jerarquía objetiva de los valores. Ello trae una consecuencia obvia: "Si hay una jerarquía objetiva de los valores y a ella corresponde un orden de los actos —nos dice Joaquim Xirau—, es preciso que en el límite de la escala descendente alcance el odio un valor positivo, justamente en el momento en que el odio se dirige al

mal."⁽⁵⁾

Hemos de reparar ahora qué significa, en último término, esta «valoración positiva del odio». Ya nos hemos referido a la función destructora del odio, del rencor. Y es que la actitud de la mirada rencorosa, en palabras de Joaquim Xirau, "viene a reforzar la pendiente «acósmica» del «naturalismo» y a reducir la rica multiplicidad del mundo que nos circunda a la indiferencia y a la identidad."⁽⁶⁾ Al igual que el amor es una fuerza que engendra amor, el rencor es una fuerza que dejada a su propia inercia acaba inundándolo todo de rencor. Así pues, desde esta postura de afirmar la bondad del odio y del rencor en algunos casos, acabamos, por la propia dialéctica destructora del odio y del rencor, tiñendo la vida toda de odio y de rencor.

Es evidente, por lo tanto, que esta primera postura no es satisfactoria. Nos lleva, por una parte, a los problemas inherentes al intelectualismo y, por otra, al peligro de que la vida acabe girando en torno al odio y al rencor, en vez de girar en torno al amor. Así, y por todo lo dicho, esta primera postura según la cual los actos de amor están en dependencia de la jerarquía de los valores "no sólo no salva, como pretende, la jerarquía de los actos —explica Joaquim Xirau—, sino que destruye, en último análisis, también, la jerarquía de los contenidos [...]."⁽⁷⁾ Quizás, por lo tanto, la solución sea la segunda de las posturas propuestas.

Según la segunda postura queda excluida toda jerarquía previa. Ya no hay unas cosas que merezcan amor y otras que no lo merezcan. En realidad ahora todo necesita y demanda amor. Porque

es el amor el que crea los valores. El amor es la fuente de los valores. Dondequiera que se dirija el amor, allí surge lo valioso. "Es el sentido —explica Joaquim Xirau— de la creación, por amor, de la tradición agustiniana y de la gracia no merecida ni debida de Dios. El amor busca el valor en las personas y en las cosas, y por el solo hecho de buscarlo, lo revela y lo crea."⁽⁸⁾ En definitiva: *todo amor es bueno*. La bondad del amor no consiste en otra cosa que en el amor mismo. Todo se resuelve en el amor. Es el «*Ama et fac quod vis*» de la tradición agustiniana. Lo cual implica, por otra parte, la negación del mal «positivo». El mal no «existe» como tal. El mal no es otra cosa que la privación del bien. De ahí, nos dice Joaquim Xirau, "la ilegitimidad del odio en todos los casos y en todas sus formas. El único mal positivo es el rencor."⁽⁹⁾

Sin embargo, también esta postura nos lleva a una situación insostenible. Porque, ¿dónde hallar una jerarquía? ¿Cómo se puede pensar en un polo positivo (valor) sin el correspondiente polo negativo (disvalor)? ¿Cómo organizar una jerarquía que no se mueva entre dichos polos?

Si todo lo que es amado tiene valor, y el valor que tiene lo tiene en cuanto es amado, lo que estamos diciendo, en último término, es que todo tiene el mismo valor. "Y si todo tiene igualmente valor, porque todo merece igualmente amor, ¿cómo distinguir —se pregunta Joaquim Xirau— entre una telaraña y una pintura del Greco?"⁽¹⁰⁾ ¿Merecería, entonces, el mismo amor, nos podríamos preguntar nosotros, una telaraña y Dios mismo?

Ambas posturas, pues, nos llevan a posiciones totalmente

inaceptables. En el primer caso, el intelectualismo y la valoración positiva del odio nos lleva a la *igualación indiferente* de toda realidad valiosa. En el segundo caso, la exaltación del amor también nos ha llevado a la *igualación* de todo valor.

Por un camino o por otro, en este proceso de *igualación*, acabamos por *destruir* el valor. ¿Dónde encontrar una solución ante todo este panorama? Éste, pues, es el primer «grupo» de problemas que se nos plantea por el propio desarrollo de nuestra indagación.

Pero, aparte de esta problemática, como decíamos anteriormente, tenemos otro grupo de problemas a los que dar solución. Ya los enunciábamos: ¿qué sentido tiene la historia?, ¿qué sentido tiene la muerte? A estos interrogantes podríamos añadir otros muchos más. Pero todos, en último término, hacen referencia a la pregunta crucial que nos planteaba Unamuno: "No hay en realidad —nos dice Miguel de Unamuno— más que un problema y es éste: ¿Cuál es el fin del universo entero? Tal es el enigma de la Esfinge; el que de un modo u otro no lo resuelve, es devorado."⁽¹⁾ Como veíamos en el capítulo segundo, si no queremos adoptar una postura *frívola*, es decir, si no queremos engañarnos a nosotros mismos, estos problemas *radicalmente últimos* se nos plantean de forma insoslayable.

Plantearnos estos problemas en toda su *radicalidad*, estos problemas *últimos* e *impostergables*, nos lleva indefectiblemente al planteamiento del *problema de lo religioso*. Y según sea la solución, es decir, dependiendo de que Dios esté o no esté en el

horizonte de la vida humana, ésta cambia radicalmente de sentido.

Estos son, pues, los dos grandes grupos de problemas que nos quedan por dilucidar. Por una parte, la *aporía* a la que nos lleva la relación entre el amor y los valores. Por otra parte, la necesidad de plantear los problemas más radicalmente últimos, es decir, la necesidad de plantear el *problema de lo religioso*.

Así pues, se nos presenta la *necesidad de una «cuarto movimiento»*. El propio desenvolvimiento de nuestra indagación a él nos lleva.

4.1.2 LA NECESIDAD DE UNA ONTOLOGIA.

Veíamos que llegábamos a un aparente «callejón sin salida» cuando analizábamos la relación entre el amor y los valores.

Ahondando en la raíz de este aparente callejón sin salida, el error de fondo que Joaquim Xirau encuentra es que los razonamientos que nos llevan a esta situación están presos de un prejuicio: aceptar que la realidad queda descrita a través de *esquemas abstractos*, esquemas que son consecuencia de aplicar la *lógica de la identidad*. Así nos lo dice el propio Joaquim Xirau: "[...] la incompatibilidad resulta, en último término, de la aplicación de medidas lógicas o intelectualistas a un problema irreducible a la lógica intelectual. [...] A pesar de todas las precauciones, la lógica de la identidad ha intentado insinuarse de un modo subrepticio y establecer la inflexibilidad de los esquemas abstractos."⁽¹²⁾

La solución de todo esto, por lo tanto, tendrá que venir de una profunda reforma del modo de enfrentarnos con la realidad.

La lógica de la identidad se nos ha colado de un «modo subrepticio». La lógica de la identidad, a través de sus esquemas abstratos, nos lleva a la situación aporética, situación que necesitamos superar.

Joaquim Xirau nos propone para superar esta situación, para superar la *lógica de la identidad*, un nuevo modo de enfrentarnos a la realidad: la *dialéctica integradora*. "[...] hemos hablado de actos, contenidos y jerarquías -nos dice Joaquim Xirau-, como si se tratara de elementos reales y en alguna medida independientes, olvidando que son sólo elementos abstractos de un proceso vital dinámico, en el cual y por el cual las contradicciones lógicas son superadas mediante una dialéctica integradora." ⁽¹³⁾

La *dialéctica integradora*, pues, es aquella que considera la realidad en cuanto realidad total, integral. Con ello, como veremos, se superan las aparentes contradicciones, fruto de aplicar esquemas abstractos, siempre deformantes de la realidad auténtica.

Esta necesidad de dar cuenta de la realidad en toda su radicalidad nos exige indagar en las bases de una *ontología*. De una ontología que, desde la perspectiva de la dialéctica integradora, nos dé cuenta de la auténtica realidad.

Esto, aunque sólo fuese programáticamente, estaba ya presente al comienzo de *Amor y mundo*. Al principio de dicho libro Joaquim Xirau nos aclaraba qué pretendía llevar a cabo en dicha investigación: "[...] se trata de esclarecer la función de la actividad amorosa en la percepción, el conocimiento y la

estimación de las personas y las cosas que nos circundan, en la organización del mundo en que vivimos y en la orientación de la realidad y de la vida."⁽¹⁴⁾ Básicamente esto es de lo que hemos tratado en el capítulo anterior. Sin embargo, ya el propio Joaquim Xirau nos avisaba de las limitaciones que implicaba dicho proyecto: "El planteamiento del problema, en su plenitud, nos llevaría —nos dice Joaquim Xirau— a la discusión de las bases ontológicas de una concepción del mundo. [...] Evitaremos, por el momento y dentro de lo posible, toda cuestión propiamente metafísica."⁽¹⁵⁾

A pesar de estas prevenciones que Joaquim Xirau hace al lector, estas reflexiones ontológicas, aunque no desarrolladas ampliamente en *Amor y mundo* ya quedan, al menos en parte, planteadas. "[...] estos fragmentos —nos dice Joaquim Xirau más adelante— podrán servir, acaso, de punto de partida y encuadramiento para nuevas investigaciones descriptivas y construir la base para la solución de los problemas a que hacen constantemente referencia."⁽¹⁶⁾

Hay, pues, un punto de partida en *Amor y mundo*. Pero de una manera específica Joaquim Xirau trata del problema ontológico, es decir, del ser y del tiempo, en dos artículos: «Being and objectivity» y «Las dimensiones del tiempo».

En el primero de los artículos, como ya lo señalábamos en el capítulo primero, el propio Joaquim Xirau se refiere a los problemas de «índole ontológica» a los que han llevado el «análisis descriptivo» anteriormente realizado. "[...] this descriptive analysis —nos dice Joaquim Xirau— has led us into

grave difficulties of an ontological kind."(¹⁷) Este «descriptive analysis» al que Joaquim Xirau se refiere es justamente el análisis que ha llevado a cabo sobre la vida amorosa. Joaquim Xirau es explícito y hace una llamada a pie de página, donde nos dice: "See my books *Amor y mundo*, México, 1940; *Lo fugaz y lo eterno*, México, 1941; *L'amor i la percepció dels valors*, Barcelona, 1936."(¹⁸) A este análisis hemos dedicado el capítulo terecero.

Queda claro, por lo tanto, que necesitamos llevar a cabo «nuevas investigaciones descriptivas» que nos aclaren el sentido ontológico de la realidad. Es decir, el sentido del ser y el sentido del tiempo. Tenemos *la necesidad de una ontología*.

4.1.3 ESTRUCTURA DEL «CUARTO MOVIMIENTO».

Hemos visto que se nos presenta la necesidad de indagar acerca de los problemas de «índole ontológica» que nos han aparecido. Esto lo llevamos a cabo en apartado titulado: «Reflexiones ontológicas: el ser y el tiempo».

Esta nueva ontología ha de ser alcanzada desde la *dialéctica integradora*, desde una dialéctica que tenga en cuenta la realidad en su integridad, sin *deformarla*. Por ello, después del apartado dedicado a las reflexiones ontológicas, necesitamos hacer una indagación más profunda acerca de dicha dialéctica integradora. Es lo que llevamos a cabo en el siguiente apartado: «Hacia una dialéctica integradora».

Para terminar, en el último de los apartados, que lleva por título «El problema de lo religioso», planteamos los problemas

últimos, los problemas más radicalmente últimos, a los que antes nos hemos referido.

4.1.4 EL SENTIDO DE LA NECESIDAD DE SEGUIR PENSANDO.

Antes de seguir con el desarrollo del capítulo, es conveniente que nos detengamos a analizar el sentido de esta «*necesidad de seguir pensando*» con la que nos hemos introducido en este capítulo cuarto.

Podemos destacar tres aspectos de esta «*necesidad de seguir pensando*». *Primero*: La «*necesidad de seguir pensando*» es la necesidad de no pararnos en el «tercer movimiento». En este sentido, se identifica con la necesidad de un «cuarto movimiento». *Segundo*: Esta «*necesidad de seguir pensando*» hace referencia al carácter *inacabado* de la obra de Joaquim Xirau. *Tercero*: Por último, esta «*necesidad de seguir pensando*» hace referencia al carácter *inacabado* de la filosofía misma.

Veamos cada uno de estos tres aspectos.

En **primer lugar**, pues, hablamos de la necesidad de un «cuarto movimiento». El «tercer movimiento» nos lleva a este «cuarto movimiento». Es el primer sentido de esta «*necesidad de seguir pensando*». Esto ya lo hemos visto. Pero es conveniente que reparemos en algunos aspectos del camino que hemos recorrido.

En el «primer movimiento» recorriamos el desarrollo de la vida de Joaquim Xirau. Desde este desarrollo, constatábamos la *necesidad* de indagar su *pensamiento*, su *filosofía*. Veíamos, desde el despliegue de su propia vida, la *necesidad* de adentrarnos en su pensamiento filosófico *porque* fue este pensamiento filosófico

lo que dio *sentido* a su propia vida.

En el «segundo movimiento» planteábamos el comienzo de esta indagación. Lo hacíamos «desde la fenomenología». En la fenomenología encuentra Joaquim Xirau el camino para superar los grandes problemas a los que ha llevado el desarrollo de la historia de la filosofía: el materialismo y el relativismo. La exigencia metodológica que plantea la fenomenología de Husserl —«¡A las cosas mismas!»!— estará presente a lo largo de todo el camino andado por Joaquim Xirau. Y desde esta misma exigencia metodológica Joaquim Xirau descubre la *necesidad* de superar ciertos aspectos del pensamiento del propio Husserl.

Esta crítica a Husserl, esta necesidad de superación de la fenomenología *husserliana*, nos lleva a la necesidad de plantear el «tercer movimiento». Como vimos, en este «tercer movimiento» está presente la huella de Max Scheler.

Y, como hemos visto, el «tercer movimiento» nos lleva a la necesidad de plantear todavía algunos problemas. Esta es la necesidad del «cuarto movimiento». En este «cuarto movimiento», va a estar muy presente la huella de Heidegger.

Como vemos, pues, este desarrollo obedece a lo que Joaquim Xirau planteó programáticamente en sus tres artículos sobre la fenomenología publicados en la revista mexicana *Romance* entre los años 1940 y 1941, y cuyos títulos son: «La fenomenología (I): Husserl», «La fenomenología (II): Max Scheler» y «La fenomenología (III): Heidegger». Evidentemente van a tener papeles muy distintos en el pensamiento de Joaquim Xirau las influencias de Max Scheler, por una parte, y la de Heidegger, por

otra. Mientras que Joaquim Xirau se siente muy vinculado a los desarrollos de Max Scheler (en lo que respecta a la primera época de éste, es decir, la llamada fase «católica» y personalista, ya que nunca se sintió en absoluto vinculado a los desarrollos de corte panteísta del filósofo alemán), con Heidegger mantiene un distanciamiento esencial. Criticará el *temporalismo* presente en los trabajos de Heidegger, especialmente en *Sein und Zeit*.

Conviene recordar una vez más que fue su maestro Ortega quien introdujo en España a estos pensadores. La huella de Ortega la hemos visto presente a lo largo de la obra de Joaquim Xirau. No sólo, como hemos visto, porque Ortega fuera el introductor en España de la fenomenología, sino porque los desarrollos de Joaquim Xirau hacen constante referencia a los de su maestro.

Por lo que respecta a este «cuarto movimiento» hemos de mencionar también otros dos filósofos que están muy presentes en los desarrollos que lleva a cabo Joaquim Xirau. Éstos son: *Bergson* y *Whitehead*. Como sabemos, Joaquim Xirau dedicó importantes trabajos a la filosofía de Bergson. De Whitehead tradujo su libro *Modos de pensamiento*. En lo que sigue veremos la presencia de estos dos pensadores en las reflexiones de Joaquim Xirau. Y de una manera especial se nos hará presente la gran importancia de Bergson.

Veremos que en las reflexiones ontológicas Joaquim Xirau encuentra dos posiciones antagónicas que han de ser superadas: por una parte, el *intelectualismo* de Husserl. Por otra parte, el *temporalismo*, cuyo máximo representante lo encuentra en Heidegger. Pero hay que tener en cuenta (como en su momento

veremos) que las raíces de este *temporalismo* las encuentra Joaquim Xirau en la filosofía de Bergson.

Pero la gran importancia de Bergson no sólo se refleja en las reflexiones ontológicas. Veremos que Joaquim Xirau tuvo en muy alta consideración las reflexiones del filósofo francés en lo que respecta al *problema de lo religioso*.

Todo ello lo veremos y desarrollaremos en los siguientes apartados.

En **segundo lugar**, decíamos, la «necesidad de seguir pensando» hace referencia al carácter *inacabado* de la obra de Joaquim Xirau. En efecto, como sabemos Joaquim Xirau murió prematuramente. La muerte le llegó antes de que cumpliera 51 años. Eso hizo que, como ya hemos destacado anteriormente, muchos de sus proyectos quedaran sin desarrollar en la medida en que era de esperar. Concretamente, el tema del ser y del tiempo fue tratado en corta extensión. En lo que respecta al *problema religioso*, no le dedicó ningún escrito monográfico, aunque dejó unas importantísimas reflexiones sobre el tema en diversos lugares de su obra.

Así, por lo tanto, la «necesidad de seguir pensando» se refiere, en este segundo sentido, a esta necesidad de seguir por los caminos que él mismo comenzó y que están llenos de sugerencias.

Por último, y en **tercer lugar**, la «necesidad de seguir pensando» hace referencia, decíamos, al carácter *inacabado* de la filosofía misma. A esto ya nos hemos referido. La filosofía es necesaria. Pero también, la filosofía es *indigente*. El

pensamiento exige no pararse nunca. La filosofía está siempre *inacabada*.

En efecto: vivimos inmersos en la inmensa realidad. Dentro de ella, nuestro mundo es aquello que se nos hace presente de esa realidad inmensa. "Nuestro mundo —nos dice Joaquim Xirau— es una parte del mundo, henchida de profundidades y lejanías; aquella parte del mundo que somos capaces de percibir con los ojos del cuerpo o con los ojos del espíritu. Su reverberación luminosa posee siempre un transfondo de misterio."⁽¹⁹⁾ Efectivamente, el horizonte posee siempre y de una manera siempre inagotable «un transfondo de misterio». La filosofía tiene siempre sobre sí la tarea de indagar ese inagotable misterio de la existencia humana.

Y precisamente este es el sentido de lo que Joaquim Xirau nos dice en «La Plenitud Orgánica»: "Puesto que no es posible calcular ni pensar «de una vez para siempre» la realidad, sino que es preciso penetrar amorosamente en ella mediante la compenetración y la intuición, la Filosofía no será ya un sistema completo y acabado, sino que dependerá de la colaboración simpática de todos los hombres y de todas las generaciones."⁽²⁰⁾

La filosofía, pues, es tarea inacabada e inacabable y tiene que ser *siempre* continuada. Éste es el tercer sentido de la «necesidad de seguir pensando».

Pues bien: este «cuarto movimiento» que vamos a desarrollar es el intento de llevar a cabo estos tres sentidos de la «necesidad de seguir pensando» antes expuestos.

En *primer lugar*, intentaremos desarrollar en este «cuarto movimiento» lo que la propia indagación nos ha exigido plantear.

Es decir, intentaremos plantear los problemas anteriormente expuestos.

En *segundo lugar*, en este «cuarto movimiento» trataremos de dar sentido a lo que, de alguna manera, quedó inacabado en la obra de Joaquim Xirau, y, como veremos, es absolutamente esencial para la comprensión de la obra de nuestro filósofo catalán. En este sentido, *por una parte*, trataremos de presentar con sistematicidad las reflexiones de Joaquim Xirau en materia ontológica. *Por otra parte*, trataremos de aglutinar diversos aspectos relacionados con el problema de lo religioso, que tienen un interés, como veremos, incomparable.

Algo, sin embargo, queremos subrayar: con lo aquí dicho no damos por concluido todo lo que la obra de Joaquim Xirau puede inspirar. Muy al contrario, como ya comentábamos en la Introducción, este trabajo está realizado desde la convicción de la gran fecundidad que la obra de Joaquim Xirau lleva dentro de sí.

Por ultimo, en *tercer lugar*, este «cuarto movimiento» lo llevamos a cabo desde la convicción de que ninguna indagación filosófica representa un camino acabado. La filosofía nunca se acaba. La metáfora que hemos utilizado de la *sinfonía* no tiene el sentido de lo *finalizado*. Esto ya lo señalábamos en la Introducción. La metáfora hace referencia a esa vocación de armonía global, a esa vocación de *sistema* que presidió el esfuerzo filosófico de Joaquim Xirau.

4.2 REFLEXIONES ONTOLOGICAS: EL SER Y EL TIEMPO

4.2.1 LA CONQUISTA DE LA OBJETIVIDAD.

Veíamos que los análisis descriptivos realizados sobre el amor nos han llevado a la necesidad de plantear el sentido de la ontología. El propio Joaquim Xirau nos lo dice: "[...] this descriptive analysis has led us into grave difficulties of an ontological kind."⁽²¹⁾ El problema de fondo es que la *lógica de la identidad* se nos ha colado «subrepticamente» en nuestros planteamientos. Esto ha sucedido así por una razón: porque no hemos reparado en el sentido del «ser». Y cuando no se repara en el sentido del ser, de una forma espontánea se supone el sentido tradicional, «cosista» del ser. En otras palabras: cuando no reparamos en ello, tendemos a pensar según el modo de pensar del «sentido común», porque es el modo en el que «se» piensa. En el sentido orteguiano, el llamado «sentido común» es la creencia en la que se está.

Esto lo veíamos ya en el capítulo primero al recordar su artículo «La conquista de la objetividad»: "El hombre medio de nuestra civilización –nos dice Joaquim Xirau en dicho artículo– vive sólidamente vinculado a «un» mundo sin la menor duda sobre las coordenadas que lo orienten ni sobre su base de sustentación. [...] El conjunto de estas convicciones, sin las cuales no sería posible una vida «normal» constituye el contenido del «sentido común»."⁽²²⁾

En concreto, las convicciones de este modo de pensar denominado «sentido común» las podríamos resumir, en palabras de Joaquim Xirau, en las siguientes: "[...] existe «un» mundo en el cual nacemos, vivimos y morimos. Este mundo, inmenso, está constituido por un conjunto de «cosas». Las «cosas» del mundo tienen un aspecto pasajero y una substancia permanente. Por virtud de esta constitución ocupan un lugar en el espacio y se desarrollan en el tiempo y a través del tiempo y del espacio se mantienen en su ser, de tal modo que en los distintos lugares y en los diversos momentos, las reconocemos, las distinguimos y las mencionamos por sus nombres. Los cambios en las cosas se realizan según ley y los podemos prever. El conjunto de cosas es el Universo."(²³)

Este modo de pensar «cosista» puede ser resumido en la conocida proposición de Spinoza: «Todas las cosas que son o son en sí o son en otra cosa.»(²⁴) De esta proposición de Spinoza partirá Joaquim Xirau para analizar la insuficiencia de esta noción tradicional del ser.

Si analizamos esta proposición veremos que la posición irreconciliable de los dos extremos implica una suposición previa, la cual no es otra que la presuposición del «sentido común». Así lo hace constar Joaquim Xirau: "It is taken for granted that reality is a grouping of «things», identical to themselves (each one to itself) and different from other things."(²⁵) Así, las cosas serían «continentes», en los cuales se alojan los contenidos. El continente sería el «substrato», el sujeto. Los contenidos serían los «accidentes», los atributos.

Cada «cosa» existiría en sí. Esto, en esencia, como decíamos, es lo que plantea la filosofía del «sentido común».

Pero esto, nos dirá Joaquim Xirau, no es aceptable. "In reality -nos dice Joaquim Xirau- there does not exist in the world any «continent» of any kind, nor any essentially hidden «substratum». Nothing exists wholly in, or itself, and nothing exclusively in other thing."⁽²⁶⁾ Es, por lo tanto, necesaria la *superación* de esta filosofía del sentido común.

Como ya vimos en el capítulo primero, Joaquim Xirau se preocupó de la génesis del modo de pensar del «sentido común». Como vimos, intentó superar este pensamiento, lo cual era, hay que resaltarlo una vez más, una actitud especialmente relevante en el ambiente de la Escuela de Barcelona, como ya vimos pormenorizadamente.

Como sabemos, la conquista de este modo de pensar del «sentido común» no fue una conquista fácil para el hombre. Muy al contrario, como ya vimos que exponía Joaquim Xirau en «La conquista de la objetividad», fue una adquisición ardua.

En «Poderío, magia, intelecto» Joaquim Xirau analiza más pormenorizadamente los estadios por los que ha ido pasando el pensamiento hasta conquistar la actitud del «intelecto», que no es otra que la del «sentido común». Cada uno de dichos estadios se caracteriza por lo que podríamos llamar una específica «*distancia*» en la que el hombre se sitúa ante la realidad.

En un primer nivel, el más primitivo de todos, el hombre se enfrenta a la realidad mediante la actitud llamada «poderío». En esta actitud, la realidad se me presenta de una forma bruta, sin

mediaciones. La reacción del hombre ante la realidad en esta primera actitud es la mera *fuerza física*. "Es una reacción estrictamente motriz —nos dice Joaquim Xirau—, de actividad primaria, violenta, tosca. Mediante ella penetro en la realidad. Si ésta cede, la desarticulo, la rompo, la rechazo o me incorporo. Si acaso se resiste o se revela, me subyuga, me absorbe, me simula o me aniquila —con todas las gradaciones y los matices que entre lo uno y lo otro cabe imaginar."⁽²⁷⁾ Es decir, mediante esta actitud actúo directamente sobre la realidad, una realidad que me resiste y a la cual, mediante la fuerza bruta, la perforo, la trituro, o me acaba perforando a mí mismo.

Una segunda actitud se da en la «magia». Aquí se produce un cambio sustancial con respecto a la actitud anterior. Ahora no se trata de una acción directa. Ahora se trata de *persuadir* a la realidad. Porque toda la realidad ahora adquiere una significación personal. Las cosas no son meras e inertes «cosas». Las cosas, cualesquiera que sean, son realidades animadas, con las cuales me relaciono por medio de la *persuasión*. Por ello, el instrumento para actuar no es ahora la fuerza física. El instrumento para la acción es ahora, nos explica Joaquim Xirau, "el signo, el símbolo, la alegoría. Todas las cosas se hacen signos o señas."⁽²⁸⁾

El signo, la palabra, lleva inscrito dentro de él la cosa a la que apunta. La cosa, de hecho, *está presente* en la palabra. "De ahí la virtud mágica de los nombres, de los cuentos y de los mitos. [...] Con los nombres, los signos, los símbolos, los objetos mágicos —continúa explicando Joaquim Xirau—, la cosa

misma se nos hace presente. Es el origen de la idolatría."(²⁹)

Así pues, en la primera actitud entre el hombre y la realidad no existía *distanciamiento*. Se trataba de la *acción directa*. En esta segunda actitud, por el contrario, se produce un *distanciamiento entre el hombre y la realidad*. "Es el prototipo —nos dice Joaquim Xirau hablando de la segunda de las actitudes— de la «acción a distancia»."(³⁰)

Aún es posible adoptar un mayor distanciamiento ante la realidad. Es lo que va a lograr la actitud denominada «*intelecto*». En la actitud «*magia*» el hombre se siente inmerso *sentimentalmente* en la realidad. Se puede llevar a cabo la acción a distancia, pero es porque el hombre se *confunde* con la naturaleza. "El hombre y la naturaleza —nos dice Joaquim Xirau refiriéndose a la actitud «*magia*»— están íntimamente unidos en un todo viviente, alimentado y mantenido por mitos y ceremonias religiosas."(³¹) El hombre sabe «hablar» a las cosas, llegar a su corazón y hacerse propicio a ellas. Esto sucede así porque existe una *cercanía* básica. De ahí los celos, los tabúes, etc. Todo tiene una significación personal, una *cercanía* «familiar».

En la tercera actitud se produce la máxima distanciaci3n. El hombre se pone ante la realidad, la *contempla* serenamente, sin apasionamiento, sin involucrarse personalmente. "El aire se serena. El mundo entero —explica Joaquim Xirau— se convierte en visi3n —idea—."(³²) Las cosas, que antes eran agentes personales, ben3volos o amenazadores, ahora se reducen a meras «cosas». El mundo entero tiende a convertirse en mera «cosa». "Al tomar distancia, al separarme con limpieza de todo contacto íntimo con

la realidad, manteniéndola frente a mí en su perfil intacto, la realidad entera se hace fosforescente, aparece ante la mirada en líneas, planos, superficies y escorzos, nítida, rotunda, dura, geométrica, como las colinas mediterráneas. El mundo es una arquitectura de cosas u objetos que se enfrentan, se delimitan y se excluyen entre sí."⁽³³⁾

Las palabras ya no van a servir ahora para persuadir. La palabra simplemente *designa*. Se reduce a la pura *intención* mental. La palabra —el pensamiento— *impregna* la realidad. La realidad queda transformada toda ella en la misma sustancia que la sustancia de las palabras y del pensamiento. *Es la conquista de la objetividad*.

Esta conquista de la objetividad ha supuesto algo absolutamente fundamental en la historia de la humanidad. De ella ha dependido la posibilidad de la ciencia. Mediante este modo de pensar el hombre ha descubierto en el flujo de la realidad elementos eternos e inmutables, realidades esenciales que dan dirección a la corriente de dicho flujo.

Pero este modo de pensar ha cometido un grave error. Las filosofías «cosificadoras», de una forma o de otra, en un sentido u otro, han cometido el gran error de confundir la *auténtica realidad* con la *mera objetividad*. "De ahí el grave error de toda concepción derivada del realismo ingenuo del «sentido común» o de las elaboraciones científicas —explica Joaquim Xirau— que intentan llevar a sus últimas consecuencias su concepción de la realidad considerada como una simple «cosa». De ella resulta un mundo esencialmente estático, un recipiente o un depósito siempre

idéntico a sí mismo, delimitado por las coordenadas del tiempo y del espacio, y en el cual «nada se gana ni nada se pierde»."⁽³⁴⁾ Efectivamente, en el fondo de este modo de pensar anida un modo de tratar el tiempo. En las filosofías «cosificadoras» el tiempo es tratado implícitamente de tal forma que acaba siendo *disuelto* en el ser.

El modo de pensar del «sentido común» nos resulta, pues, insuficiente. De hecho, es muy revelador lo que Joaquim Xirau nos dice cuando en «Poderío, magia, intelecto» comienza a analizar la tercera de las actitudes (es decir, la actitud en la cual se desarrolla el modo de pensar del «sentido común»): "Otra actitud —nos dice Joaquim Xirau— es todavía posible. Es la tercera y acaso no la última."⁽³⁵⁾ Esto es lo que precisamente intentó Joaquim Xirau: elaborar una *actitud* ante la realidad que superara las anteriores, incluida la actitud *intelectualista*.

Para llevar a cabo esto, para superar el «cosismo» implícito en la actitud intelectualista, hay que analizar el *tiempo*. Como hemos visto, en la posición intelectualista el tiempo queda diluido en el ser. Sólo desde la mutua clarificación *tiempo/ser* es posible plantear una mirada que no deforme la realidad, una mirada que responda a las exigencias de la *dialéctica integradora*.

Veamos, pues, a continuación, cómo plantea Joaquim Xirau el problema del tiempo.

4.2.2 TRES INTERPRETACIONES DEL TIEMPO.

El tiempo lleva dentro de sí la afirmación de la *sucesión*.

Es decir, el tiempo consiste en el flujo del antes/ahora/después.

Yo estoy situado *aquí y ahora*. Desde este ahora en el que estoy, estoy proyectado al después, al futuro. Y mi ahora, mi presente, viene del antes, del pasado. Así pues, nos dice Joaquim Xirau: "Presente, pasado y futuro son las dimensiones esenciales de la temporalidad."⁽³⁶⁾

Según se ponga énfasis en una u otra dimensión, así también se da origen a distintas concepciones del tiempo. Estas concepciones suponen también, como ya anunciábamos anteriormente, una interpretación del ser. Veamos, pues, a continuación, cada una de estas tres interpretaciones.

A) Primera interpretación: Carácter absoluto del presente.

A primera vista es la forma más «natural» de considerar el tiempo. Lo más obvio parece que el tiempo en su totalidad quede referido al presente.

La cosa parece clara: el tiempo, en realidad es el presente. El pasado *fue*, luego ya *no* es. El futuro *será*, luego *todavía no* es.

Sin embargo, algo vemos al punto: *el presente es efímero*. Este momento mismo en el que estoy ahora se esfuma, no permanece. El presente de la vida «real» es evanescente. Por ello, la verdadera realidad no puede ser este presente que «vivo»; esto que «vivo», en cuanto llega, deja de estar, es puro devenir. Es decir, esto que me es dado, en realidad es *apariencia*, engaño, mentira.

Así pues, vemos que la verdadera realidad no puede ser el pasado; tampoco puede serlo el futuro. Pero también vemos que

este presente en el que «vivo» en realidad no «es» nada, porque es puro devenir. Entonces nos surge la pregunta: ¿cuál es la verdadera realidad temporal?

Pues bien, la verdadera realidad temporal es el *presente eterno*. Este presente eterno es la permanencia que nunca se desvanece. En palabras de Joaquim Xirau, este presente eterno es "un perpetuo ahora."⁽³⁷⁾

Lo que veraderamente hay es, pues, el presente eterno, y en él el ser permanece invariable. En el presente eterno, el ser que verdaderamente «es» es el *ser inmutable*, el *ser eterno*. "En todo y cada momento la realidad es revelada entera e intacta, permanente e idéntica a sí misma. La esencia de su ser es la omnipresencia. La eterna trayectoria de la sucesión temporal —sigue diciendo Joaquim Xirau al explicar esta primera interpretación— es balanceada por la presencia del tiempo eterno."⁽³⁸⁾

Así pues, de la misma forma que el tiempo «verdadero» es el *presente eterno*, es decir, el tiempo que no «aparece», así también el verdadero ser no es el que «aparece». El ser que aparece es «mera apariencia», es puro engaño. Lo que verdaderamente hay es el *ser inmutable*.

Lo que sucede es que ese ser eterno e inmutable *se refleja* en el ser «aparente». De la misma forma que el tiempo eterno se refleja en el tiempo «aparente». "La eternidad —nos dice Joaquim Xirau— se refleja en el tiempo. La eternidad es el pulso del tiempo."⁽³⁹⁾

No nos resultan extrañas todas estas afirmaciones: es el

modo de pensar de la Grecia clásica; es el Ser de Parménides. Son las Ideas de Platón que recorren —ya lo vimos— todo el pensamiento antiguo y medieval.

Ante esta primera interpretación, ¿qué ha ocurrido? "Entre un pasado que ya no existe y un futuro que aún no «es» —nos dice Joaquim Xirau—, el ser y el tiempo desaparecen."⁽⁴⁰⁾

En efecto: a pesar de afirmar un ser y un tiempo aparentemente indestructibles, este modo de pensar lleva implícita la negación del ser y del tiempo. Porque todo mi existir, todo lo que toco, todo lo que veo, todo lo que, en suma, vivo son meras «apariencias», son *falsedades*.

Afirmamos la eternidad, sí; pero al mismo tiempo disolvemos toda la realidad nuestra y la que nos rodea. Y con ello, el ser y el tiempo quedan disueltos en una pura quimera.

B) Segunda interpretación: Carácter absoluto del pasado.

A partir del Renacimiento, y con el nacimiento de la ciencia físico-matemática surge una nueva interpretación de la realidad: el tiempo y el ser, es decir, la realidad toda, son explicados por su referencia al *pasado*.

Y es que si reflexionamos, esta posición nos parece totalmente lógica. Porque, por una parte, ya lo vimos: el futuro todavía no es. Pero, por otra parte, también lo hemos visto: el presente es una quimera, es una pura evanescencia. Este momento que vivo, en realidad no permanece, tan pronto como está ahí se desvanece. En realidad, ni siquiera está. Lo único que realmente está es el *pasado*. El pasado petrificado no hay quien lo mueva, no pasa, está ahí, imperecedero.

La auténtica realidad, pues, es el pasado. "El ser -nos dice Joaquim Xirau explicándonos esta segunda interpretación- es aquello que «ha sido», de una vez por todas. Lo que era en el principio persiste sin modificación o cambio sustancial: tal es el principio de conservación. El presente es sólo un destello momentáneo, un epifenómeno huido en la superficie de una realidad profunda y sustancial."⁽⁴¹⁾

En efecto, la auténtica realidad es la realidad «profunda», la realidad que *explica* lo que aparece. Desde Galileo se cae en la cuenta de la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias. Las cualidades primarias -lo que vemos y tocamos- no es más que un epifenómeno. La auténtica realidad es la que anida en las cualidades secundarias. Es decir, la auténtica realidad es la postulada por la ciencia. Los sentidos no nos dan más que engaño, falsedad. La verdadera realidad nos es dada a través de las ecuaciones matemáticas.

¿A qué nos lleva esta segunda interpretación? En realidad, esta segunda interpretación nos lleva a una interpretación *atemporal* de la realidad. El rango de validez de las ecuaciones matemáticas lo puedo prolongar hacia el pasado o hacia el futuro tal y como yo quiera. Por ello nos dice Joaquim Xirau: "[...] las ciencias físico-matemáticas dan origen a una especie de acosmismo."⁽⁴²⁾ "Estrictamente -nos dice más adelante Joaquim Xirau- nada «es» o existe en el presente; de ahí la posibilidad de predecir el futuro con certeza. Al hacerlo, sencillamente asumimos que en el futuro no habrá nada nuevo. Toda apariencia dada en el futuro será el resultado de nuevas combinaciones de

elementos que ya existían en el pasado, de modo que al predecir lo nuevo estamos solamente haciendo un recuento de lo viejo. «No hay nada nuevo bajo el sol.»⁽⁴³⁾

LLevada a sus últimas consecuencias, esta posición, que es la de la ciencia, lleva, por lo tanto, a un puro determinismo. Todo es pasado: la verdadera realidad, la auténtica realidad está dada de una vez por todas. De hecho, conociendo las condiciones totales y absolutas del estado del cosmos en un momento dado, conociendo en toda su complejidad las ecuaciones matemáticas que definen la situación del cosmos en un momento dado, podemos adivinar, a partir de ellas, *todo* lo que pasó antes y *todo* lo que pasará en adelante. "Nada ocurre ni puede ocurrir -nos dice Joaquim Xirau explicando esta interpretación- que sea verdaderamente nuevo. Todo es y será tal como era."⁽⁴⁴⁾

Como vemos, esta segunda interpretación también lleva implícita la negación del tiempo. Como hemos visto lo que realmente hay es el pasado. Con ello hemos eliminado el presente y el futuro. En esta situación, ¿qué sentido tiene hablar de *sucesión*?

En realidad existe una radical analogía entre estas dos primeras interpretaciones que hemos visto. En efecto, el tiempo, en ambas interpretaciones, queda *parado*, *esclerotizado*. Con él, también el ser queda petrificado. En ambas interpretaciones el ser queda referido a una hipótesis. La realidad que vivimos, en ambas interpretaciones, es pura «apariencia», puro engaño.

El ser, en ambas interpretaciones, acaba disolviendo al tiempo dentro de él. Al petrificar el ser, a la vez, petrificamos

el tiempo.

Esta ha sido, en esencia, la posición de la antigüedad y de la modernidad. Como hemos visto, esta ha sido la interpretación «cosificadora» de la realidad. La realidad consiste en un conjunto de cosas. Estas dos interpretaciones, por lo tanto, son las que obedecen a la actitud «intelecto» que veíamos antes.

C) Tercera interpretación: Carácter absoluto del futuro. Todavía tenemos una tercera vía de interpretar el tiempo: refiriéndolo al futuro. Como representante paradigmático de esta tercera respuesta tenemos al existencialismo.

El razonamiento sería el siguiente: ya hemos visto que el presente, en realidad, *no es*. El pasado *ya no es*. ¿Qué queda entonces? No queda más que el futuro. La verdadera realidad es la inacaba *aspiración* a ser. Una aspiración que siempre es incumplida, porque a medida que el porvenir se acerca, queda inmediatamente devorado en su instantáneo aparecer. En rigor no podemos decir que eso que era «porvenir» en algún momento «llegue a ser». No, porque no hay presente. El presente es una quimera, un modo de hablar. Lo único que hay es la pura temporalidad, el puro devenir. Lo único que hay es *el futuro*. "En el temporalismo «existencialista» —nos dice Joaquim Xirau— la realidad rompe las ataduras que le ligan a lo eterno y al desaparecer el único sostén trascendente se desintegra. En esta concepción el futuro ya no representa un punto trascendente al tiempo. Es el futuro perfectamente tenso en la temporalidad pura."⁽⁴⁵⁾

La verdadera naturaleza de la realidad es, por lo tanto, diametralmente opuesta a la propugnada por las dos primeras

posturas. Las dos apelaban, en definitiva, a lo eterno. Ahora ocurre todo lo contrario. Lo único que auténticamente hay es el correr hacia el futuro. El pasado está liquidado. El presente en realidad no «es». El presente no consiste en «ser», consiste en «llegar a ser». Lo que constituye la realidad es el flujo siempre inacabado e inagotable de correr hacia lo venidero.

Así, yo y la realidad toda consistimos en ese puro correr hacia el futuro. "El término inicial se encuentra en el futuro —explica Joaquim Xirau— y hace que el todo de la realidad dependa de éste. El futuro se actualiza gradualmente en el presente y se desvanece en el pasado. El presente difícilmente existe. El pasado ya no existe y no es sino un residuo endurecido, el depositario de la muerte fosilizada que pesa sobre la existencia y busca imponerle su propia rigidez."(⁴⁶)

La realidad no es más que una profecía. La existencia es no más que ese aspirar eterno, sin límites, a lo porvenir. Al contrario que en las dos primeras interpretaciones, aquí el ser queda disuelto en el tiempo. La auténtica realidad es el devenir mismo.

De esta forma, el hombre es mera posibilidad, posibilidad de decisión hasta la muerte. La esencia de la existencia humana es ser en el tiempo. "El hombre no «es». Su esencia —explica Joaquim Xirau— reposa en la existencia, es decir, en la temporalidad. Aspira a ser, llega a ser, hace su ser... se trata de una aspiración constante, un destino sin fin, un paso del pasado hacia el futuro, una trascendencia de la inmanencia, un puro «ser». Tal es el carácter esencialmente histórico del

hombre."⁽⁴⁷⁾ Así, en último término lo que realmente hay es, más que el ser, la *nada*.

Ante la realidad dibujada por el temporalismo existencialista se ciernen los más negros nubarrones: "Sobre este opaco abismo de la nada —nos dice Joaquim Xirau— todos los valores de la cultura y los móviles esenciales de la vida erigen sus estructuras. Su eterno esplendor no es sino una apariencia trascendental, momentáneos rayos de luz proyectados en el vacío. El mundo de las esencias es una pantalla sin profundidad, un fantasma y una alucinación. Al asirse a ellas en su enloquecida huida, la existencia busca salvarse a sí misma del aniquilamiento final. Actúan, por decirlo de algún modo, como «salvavidas». No descansan, sin embargo, sobre la masa compacta de un océano sin fin, sino que penden suspendidas sobre un vacío vagamente luminoso. [...] En el temporalismo contemporáneo toda verdadera trascendencia desaparece. Donde no hay luz que brille más allá de los límites de la existencia, quedamos encerrados dentro de la existencia misma, en una noche perpetua y angustiada."⁽⁴⁸⁾

Como consecuencia de todo ello, el existencialismo ha traído el más corrosivo de los escepticismos. El existencialismo, con el temporalismo que trae consigo, ya lo hemos visto, es una reacción contra los errores intelectualistas del pensamiento de Husserl. "After long sustained effort —nos dice Joaquim Xirau— Husserl was able to reconstruct the «world» over the ruins of relativistic thought, but hardly he reached the peak of his endeavors when they were again undermined by the analysis to which the radical temporality, upon which they are based, was

subjected."⁽⁴⁹⁾ Lo más grave es que en lo más profundo de esta filosofía existencial hay un pensamiento escéptico que sume a la vida en un puro sinsentido: "[...] it seems evident to us —nos dice Joaquim Xirau— that implicit in them is a new form of skepticism —metaphysical skepticism whose ontological roots go very deep."⁽⁵⁰⁾

Y es que existe una gran diferencia entre los relativismos antiguos y el del temporalismo existencialista. El relativismo tradicional lo que hace es negar la posibilidad de acceder al ser permanente y trascendente. Las posturas del relativismo tradicional son "[...] escépticas —nos dice Joaquim Xirau— en el sentido literal de la palabra. Niegan la posibilidad de acceso al ser permanente y, al descuidar esta posibilidad, están destinadas a permanecer suspendidas sobre el abismo de lo desconocido. Son este tipo de actitudes las que provocan el agnosticismo. No se trata tan sólo de una simple negación de la realidad, sino de la restricción o supresión del conocimiento. El «Que sais-je?» de Montaigne pueda quizá ser trascendido apelando a la fe o a otras fuerzas extrañas a los designios o al ejercicio de la razón."⁽⁵¹⁾

Pero la radicalidad del escepticismo que trae consigo el temporalismo existencialista llega a unas profundidades mucho mayores. Esto es así porque el existencialismo contemporáneo afirma que "la raíz fundamental de la existencia —explica Joaquim Xirau— se encuentra en la evanescencia misma. El carácter evanescente de la existencia no es un mero fenómeno superficial; constituye la raíz esencial del ser."⁽⁵²⁾ La existencia, la

realidad más radical, queda reducida a las cenizas de lo puramente evanescente. El ser queda *diluido* en el tiempo.

Obviamente estas tres interpretaciones que hemos visto representan tres *límites* en la interpretación de lo temporal. "[...] ninguno de ellos —aclara Joaquim Xirau— se ha presentado nunca en la historia del pensamiento de manera tan rigurosa como se ha descrito aquí. [...] Sólo nos interesaba mostrar cómo cada uno de estos límites del tiempo tiende, a final de cuentas, a convertirse en el eje en torno al cual giran el tiempo, la eternidad y el ser."⁽⁵³⁾ Y al convertirse cualquiera de sus dimensiones en el eje en torno al cual gira el tiempo, el tiempo y el ser quedan aniquilados.

En efecto: hemos visto que el *presente puro* congela la realidad. Todo es apariencia. El pasado y el futuro tienden a desaparecer. El presente que vivo también muere con ellos. El tiempo queda devorado por el ser.

Con la dimensión del *pasado* acontece algo parecido, como hemos visto: el tiempo acaba siendo diluido en el ser inmutable y eterno.

Por último, en la interpretación existencialista e histórica del tiempo, al intentar tener en cuenta la naturaleza dinámica de lo temporal y enfatizar la dimensión del *futuro*, también se acaba por destruir el «tiempo». "Dado que aun es «nada» —explica Joaquim Xirau—, el futuro tiene un efecto igualmente desastroso, y tiende una vez más a disolver el «tiempo» en la nada."⁽⁵⁴⁾

Así pues, Joaquim Xirau siente la necesidad de superar estas

dos insuficiencias: por una parte el *intelectualismo*, que venía englobado en las dos primeras interpretaciones del tiempo y cuyo máximo representante contemporáneo es Husserl. Por otra parte, el *temporalismo existencialista*, que representa la tercera interpretación del tiempo. De hecho, es el propio Joaquim Xirau el que nos pone en la pista de esta lucha de fondo que hay en sus desarrollos ontológicos. "It would be difficult to understand them —nos dice Joaquim Xirau al comienzo de «Being and objectivity»— without having in mind the problems to which the contact between the thought of Husserl and the criticisms deriving from vitalism and existencial philosophy have given rise."⁽⁵⁵⁾

Por lo tanto aquí tenemos confirmado lo que antes anunciábamos: en este «cuarto movimiento» está muy presente Heidegger. Y, como siempre, con Husserl como telón de fondo. No podemos comprender sus investigaciones en materia ontológica, nos dice el propio Joaquim Xirau, sin tener en consideración «*the thought of Husserl*», por una parte, y las críticas que a éste le vinieron desde la posición del «*vitalism and existencial philosophy*».

Veamos, pues, cómo plantea Joaquim Xirau la ontología que supere tanto el *intelectualismo* como el *temporalismo*.

4.2.3 CARACTER «VOLUMINOSO» DEL TIEMPO.

No nos resultan válidas ninguna de las interpretaciones del tiempo que hemos visto. Necesitamos *superarlas*. Esta superación, sin embargo, no puede venir de un mero eclecticismo. Tenemos que

hundirnos de nuevo en las raíces del problema. Sólo desde la auténtica *radicalidad* del problema podremos encontrar una vía de solución.

Volvamos, pues, al principio. El tiempo, decíamos, es la sucesión de momentos. Y tenemos dos formas de constatar esta realidad de lo temporal. En primer lugar, tenemos la experiencia *personal*. El tiempo pasa, tenemos la experiencia en nuestra vida de este paso del tiempo. Envejecemos, vamos adquiriendo nuevas experiencias. Pero, en segundo lugar, tenemos experiencia de lo temporal a través de lo *histórico*. El hombre tiene la experiencia de la realidad histórica. De hecho, *somos* históricos. "En la experiencia individual y colectiva —nos dice Joaquim Xirau— el tiempo está en el centro de la realidad, y en ambas es constante transición, cambio de una realidad en otra [...]." ⁽⁵⁶⁾

El tiempo, en estas experiencias es un *continuo* desenvolvimiento, desde el futuro que está llegando, hasta el pasado que nos habla de lo *sido*. Y para interpretar este desenvolvimiento en las interpretaciones que hemos visto del tiempo se comete un *prejuicio*: se supone que la sucesión en que consiste el tiempo tiene un *carácter lineal*.

Es decir, los momentos en que se va desgranando la sucesión forman un flujo continuo que podemos representar en una *línea*. Una forma de esquematizar esto sería a través de la ecuación matemática. En la ecuación matemática el tiempo es una realidad *unidimensional*. En el caso del temporalista existencialista una metáfora para entender el tiempo sería una boca que va tragando y engullendo el tiempo, es decir, los diversos momentos que le

llegan, uno detrás de otro, en una serie lineal, unidimensional. En la interpretación del tiempo desde la dimensión del presente, la línea se contrae y se convierte en un punto. En cualquier caso, el tiempo quedaría representado en ese carácter de *linealidad*, de *unidimensionalidad*. Veremos que éste es el error radical de las anteriores interpretaciones.

Hemos de partir, pues, de la necesidad de *analizar* el tiempo, pero sin incluir ninguna presuposición, ninguna hipótesis previa. Pues bien: lo primero que constatamos en nuestra experiencia es la capacidad de «*distanciamiento*» que tenemos con respecto a una sucesión dada.

Pero si la realidad temporal fuese *unilineal* no sería posible distanciarnos de la línea que hipotéticamente, constituiría la temporalidad. El distanciamiento que hacemos con respecto a una sucesión dada nos revela la insuficiencia de considerar la realidad temporal como una pura línea. "Para ver o percibir una línea —explica Joaquim Xirau— debemos ponernos fuera de esta línea o más allá de ella. La línea implica plano, y éste supone volumen. [...] No es posible comparar o establecer contacto entre series de ningún tipo dentro de los límites de una sola dimensión."⁽⁵⁷⁾ En efecto, para distanciarnos de una línea tenemos que salirnos de la propia línea. Esto sólo puede hacerse desde un plano. Y para distanciarnos del plano tenemos que hacerlo desde un volumen.

Aquí radica la insuficiencia de considerar al tiempo como una realidad unidimensional. Y esta insuficiencia se nos revela tanto en la experiencia *personal* del tiempo, como en la

experiencia *histórica* de él. Veámoslo.

En primer lugar, desde mi experiencia personal constatamos que para «ver» el momento del pasado que acontece en mi memoria tengo que salirme de su propia linealidad temporal. "Y esto sería —nos aclara Joaquim Xirau—, por definición, imposible en una serie unidimensional."⁽⁵⁸⁾ Este distanciamiento que operamos con respecto a la propia experiencia del tiempo exige, en palabras de Joaquim Xirau, "la copresencia de muchos tiempos en la unidad de la misma duración, pletórica densidad, anchura, dimensión. Todo lo cual significa —continúa Joaquim Xirau— que cada duración implica algo trascendente a sí misma como serie simple, y algo que la incluye como tal dentro de un horizonte más amplio, lleno de dimensión, línea y plano."⁽⁵⁹⁾

En segundo lugar, y en cuanto a la experiencia histórica del tiempo, sucede algo análogo. Este es el caso de los fragmentos del pasado histórico. Hay fragmentos enteros del pasado de algunos países y culturas que han desaparecido. "¿Cómo podría ser restaurada la continuidad de tales —se pregunta Joaquim Xirau— si no fuéramos capaces de situarnos en diferentes niveles de asociación, en diferentes instantes y tiempos parcialmente contemporáneos entre sí?"⁽⁶⁰⁾

Lo mismo que ocurría con la experiencia personal, aquí, en la experiencia colectiva e histórica, sería imposible recuperar la continuidad temporal si viviéramos en una serie temporal que fuese unidimensional.

Así pues, vemos la insuficiencia radical de considerar el tiempo como realidad unidimensional. La *experiencia inmediata* de

la duración se da como *volumen temporal* o *temporalidad voluminosa*. Es decir, si analizamos cómo se nos da nuestra *experiencia inmediata* de la temporalidad vemos que los fenómenos nos son dados con *diferentes niveles de profundidad*.

En efecto: hay fenómenos rápidos, otros lentos; los hay cercanos, otros lejanos. Unas duraciones a veces incluyen a otras, a veces sugieren o implican otras más lejanas, las cuales es posible que poco a poco se vayan adueñando de la centralidad de la experiencia.

El flujo temporal es efectivamente un *continuum*, como era postulado en la interpretaciones que vimos anteriormente. Pero lo que esas interpretaciones no tenían en cuenta, debido a su prejuicio de la unilinealidad y unidimensionalidad del tiempo, es que el *continuum* del flujo temporal tiene *cualidad* y *diversidad*.

Esta *cualidad* y *diversidad* del flujo temporal, esta constatación de la *temporalidad voluminosa* nos la describe con gran plasticidad Joaquim Xirau: "Un recuerdo puede surgir de las profundidades de una emoción y, poco a poco, llenar el presente con la luz de la reminiscencia. El surgimiento sereno de una percepción, desdoblándose en paisajes, forma y ritmo: quizás un seto de olivos en el fondo del valle, siglos inmóviles, la eternidad del instante... aves voladoras, humo, una súbita impaciencia, retorno de la emoción original... Un grupo de eventos incluye al otro en su ritmo y está, a su vez, lleno de movimientos aún más amplios. Uno emerge del seno de otro y se funde con el recién surgido... Variados sucesos ocurren o pueden

ocurrir sin coincidir en el ritmo pulsador de sus muchos «ahoras». Muchos «ahoras» caen dentro de la unidad del presente y esta múltiple simultaneidad, discontinua y cambiante en su ritmo, no puede darse en una dimensión, ni como todo ni como parte."⁽⁶¹⁾

Este hermoso texto que hemos transcrito de Joaquim Xirau nos habla de la voluminosidad del tiempo. La voluminosidad implica el carácter *multidimensional* de la realidad temporal. "Un infinito número de dimensiones —nos dice Joaquim Xirau— se revela en las profundidades de una opaca voluminosidad."⁽⁶²⁾

Y esta «multidimensionalidad» del tiempo no sólo se refiere a meras dimensiones «temporales». La radicalidad de esta multidimensionalidad incluye dimensiones «no-temporales». "[...] la experiencia del tiempo concreto —nos dice Joaquim Xirau— incluye necesariamente la experiencia concomitante de la extensión, de la dimensión, de la profundidad. Todas se dan en una unión estrecha e indestructible."⁽⁶³⁾

Por lo anterior la «temporalidad pura» es una pura abstracción y, por lo tanto, una visión deformante. La experiencia temporal nunca se da desgajada de dimensiones no-temporales. Por ello es un profundo error disolver el ser en el tiempo. En realidad es otra abstracción, aunque de signo opuesto, análoga a la cometida por las interpretaciones que disuelven el tiempo en el ser. La experiencia originaria es una experiencia voluminosa en la que el flujo temporal implica múltiples dimensiones, incluidas las dimensiones no-temporales.

Esta radicalidad del carácter voluminoso de nuestra

experiencia originaria queda claramente mostrado en la relación entre «momento» (o «instante» de la duración) y «locación» (o «lugar»).

Podría pensarse que cada momento o instante "perteneciera necesariamente —explica Joaquim Xirau— a una sola «locación», y cada locación o lugar ocupara un solo instante de la duración [...]."⁽⁶⁴⁾ Pero, muy lejos de lo anterior, este carácter voluminoso implica que pueden darse las dos posibilidades: *primera*, que diferentes momentos se den *simultáneamente* en la misma locación; *segunda*, que diferentes locaciones se den *simultáneamente* en el mismo momento.

La segunda afirmación parece obvia; la primera puede quizás no parecerlo. Justamente en esta afirmación se nos revela con claridad el carácter voluminoso, multidimensional, de la realidad temporal.

¿Cómo es posible, podríamos preguntarnos, que diferentes momentos puedan darse, al mismo tiempo en una y la misma locación? Pues bien, si nos paramos a analizarlo veremos que tenemos experiencias diarias de tal cosa: "Mientras estoy situado en mi presente —nos dice Joaquim Xirau—, puedo percibir la estrella que murió hace quizá miles de años y, al mismo tiempo, la hilera de palmeras que adorna la calle cercana, y aquí, ante mí, estar consciente en el mismo instante del hecho de que estoy escuchando noticias desde Rusia, viendo la mesa, la silla y el cigarrillo en mi mano. De aquí la facilidad con la cual, desde «aquí», puedo recibir u obtener las noticias de hoy o de mañana."⁽⁶⁵⁾

Quizás podríamos argüir que estos ejemplos nos alejan de la experiencia inmediata, ya que incluyen interpretaciones conceptuales. Pero volviendo a lo puramente vivido podemos constatar dicha simultaneidad de diferentes momentos en una locación. En efecto: "Puedo vivir, y frecuentemente vivo -nos dice Joaquim Xirau-, proyectado hacia el futuro o apoyado en el pasado. El «ahora», el «antes» y el «después» pueden entrecruzarse sobre el eje de mi presente lugar determinado, y yo me desplazo hacia adelante y hacia atrás, de uno al otro. El pasado alcanza mi presente. Vivo al mismo tiempo el presente, el pasado y el futuro. Estoy constantemente trascenciéndome a mí mismo y viviendo lejos de mi ser corporal, mi mente muy lejos en otros tiempos o más allá del tiempo... aunque inmóvil puedo encontrar pulsaciones variadas y diversas del tiempo cruzando mi sendero. Puedo vivir en este o en aquel tiempo, o incluso más allá del tiempo."(⁶⁶)

La experiencia originaria es siempre, de algún modo presente, pero ese presente se abre en infinitud de dimensiones. "Las cosas -explica Joaquim Xirau- entran en la esfera del presente con su ingreso en la experiencia. Podríamos decir que el pasado y el futuro se aproximan, y por medio de su manifestación en el presente, entran en el presente, entran en la experiencia y en la realidad."(⁶⁷)

La duración, por lo tanto, hay que concebirla como un "presente espaciovoluminoso que revolotea entre «pasados» presentes y «futuros» presentes."(⁶⁸)

Existe, pues, una radical «co-presencia» de presente, pasado

y futuro. No podemos considerar el tiempo como una línea horizontal. "Ni venimos del pasado ni avanzamos hacia el futuro. Esta metáfora peripatética —nos dice Joaquim Xirau— debe ser evitada. La realidad no es un ferrocarril cruzando las llanuras. Muy por el contrario, el futuro viene hacia nosotros y busca filtrarse en el poroso volumen del presente actual; y nosotros, a nuestra vez, extendemos nuestras manos hacia el pasado, ya sea para reincorporarlo en el presente o para borrar todo vestigio de él de la realidad del «ahora». En el presente vivimos; para sostén espiritual dependemos del pasado y del futuro. El presente hace eco de las reverberaciones de ambos, pero vive en el cuerpo de la experiencia real." ⁽⁶⁹⁾

Así pues, la experiencia radical y originaria es la de la *temporalidad voluminosa*, en la que se dan infinitas dimensiones y profundidades. Como nos dice Joaquim Xirau: "La continuidad progresiva característica del orden temporal implica la presencia de otros horizontes, de otras dimensiones." ⁽⁷⁰⁾

4.2.4 CARACTER «VOLUMINOSO» DEL SER.

Este carácter «voluminoso» del tiempo tiene su paralelismo en el carácter «voluminoso» del ser. En realidad la *experiencia ontológica* es, ya lo hemos dicho reiteradamente, una experiencia ser/tiempo. El tiempo en sus múltiples dimensiones lleva como referencia el ser. Y el ser sólo se puede pensar haciendo referencia a la temporalidad. Existe una doble implicación entre el tiempo y el ser. A la hora de hacer una exposición, como la que ahora estamos realizando, necesariamente se ha de tratar uno

antes que otro. Pero en la experiencia ontológica no hay anterioridad de ninguno de ellos sobre el otro. La *experiencia ontológica* es radicalmente una *experiencia ser/tiempo*.

La concepción tradicional partía de una noción cosista de la realidad. Cada cosa, según dicha concepción, está «encerrada en sí misma». De ahí la frase de Spinoza a que antes nos referíamos: "Todas las cosas que son o son en sí o son en otra cosa."⁽⁷¹⁾ Pero ahí radica el error de esta concepción.

La concepción «cosista», nos dirá Joaquim Xirau, no es aceptable. "In reality —nos decía Joaquim Xirau— there does not exist in the world any «continent» of any kind, nor any essentially hidden «substratum». Nothing exists wholly in, or itself, and nothing exclusively in other thing. Both statements are strictly correlative."⁽⁷²⁾

Así pues, si bien tenemos que afirmar que cada ser tiene su propia *consistencia*, no menos tenemos que afirmar que cada ser *consiste* en proyectarse en los demás seres. El ser-en-sí no es otra cosa que una *quimera*. De hecho, si analizamos en qué consiste el *ser en sí* de algo, veremos que no es otra cosa que *ir fuera de sí mismo*. "The Being —nos dice Joaquim Xirau—, «being in itself» [...] is [...] «going outside of itself», a «being projected» and, at the same time, delimited by all and each of «realities». In the fact of [...] giving itself, each being finds its own self-affirmation."⁽⁷³⁾

Estoy aquí sentado en la mesa. El tintero y el papel y la mesa que están ante mí son, de alguna manera, *gracias* a mí. Se constituyen en lo que *son* en cuanto términos de los actos de

referencia que irradian de mí. Sin mi presencia la mesa, el tintero o el papel no serían lo que son. Pero a la vez, en buena medida yo soy lo que mesa, tintero y papel hacen que yo sea. "Unos y otros –ellos y yo– somos centro de irradiación de una serie infinita de radiaciones y proyecciones que nos sitúan –nos explica Joaquim Xirau– a mí fuera de mí y a ellos fuera de sí." ⁽⁷⁴⁾

Es decir, cada ser se afirma gracias a las otras realidades. Cada ser se convierte en un centro de irradiaciones, y, a la vez, es un punto de confluencia con los otros centros. Lo que hay es el «entre serse» de las cosas y yo, de mí yo con las cosas. "The bottle of ink and the paper in the table which I have before me are –explica Joaquim Xirau–, in a certain degree, what they are because of me and thanks to my presence. [...] I find myself, in my turn, limited and orientated by the series of references that the book and the paper and the table project upon me. Without their presence neither would I be what I am." ⁽⁷⁵⁾ Las cosas, pues, cambian según esté yo presente o ausente. Asimismo yo cambio y me hago distinto, según la presencia o ausencia de unas u otras realidades frente a mí. Como consecuencia de todo esto tenemos lo que ya apuntábamos más arriba: el *ser en sí* no pasa de ser una quimera, una mera abstracción.

Cuando buscamos el «ser en sí» con lo que nos encontramos es con la *nada*. "If we try to trace back either of the directions of mutual references to its center –nos dice Joaquim Xirau– [...] then we will see that, by degrees, each one of them dwindles away, reduced, impoverished, and, at the ultimate limit, fades

into nothing." ⁽⁷⁶⁾ Al intentar buscar en algo su «ser en sí», al ir retrotrayéndonos a su «centro» absoluto, nos vamos dando cuenta que tenemos que ir empobreciendo esa realidad. Cuando suprimimos de una realidad todas sus referencias a otras realidades trascendentes a ella, ¿qué nos queda de esa realidad? Este proceso de desaparición, este empobrecimiento del ser es la prueba más clara de la estructura esencialmente *proyectiva* del ser.

Algo similar puedo constatar en mi propio ser. "I can only find «me» —nos dice Joaquim Xirau— in an outward giving, and only fully, in the degree to which I give fully." ⁽⁷⁷⁾ Si voy retrocediendo mi ser y me desvinculo de todo lo que me rodea, al final no me encuentro a mí mismo. ¿Cómo encontrarme a mí mismo fuera de mi referencia a las otras realidades trascendentes a mí mismo?

En conclusión: "A minute analysis of the thing «it self», of my being «in itself» —nos dice Joaquim Xirau—, reduces both to a chimera. The thing and I disappear." ⁽⁷⁸⁾

Hemos visto, pues, que el tintero y la mesa dependen de mí. También que yo dependo de ellos. Pero a la vez, ellos y yo, dependemos de la habitación en que nos hallamos y dependemos de la luz que entra por la ventana y dependemos de las estrellas y del sol. Y el sol y las estrellas dependen también de la habitación y de la mesa y dependen de mi mirada. "El ser de las cosas y mi propio ser —nos dice Joaquim Xirau— se constituyen en la confluencia de la infinidad de proyecciones y referencias que hacen a todo y reciben de todo. [...] ¿Qué serían «en sí mismos»

el tintero o la mesa o la luz? No podemos decir, con rigor, que se hallan «aquí» ni que se hallen «allí» ni en parte alguna. ¿Y qué significa con precisión estar «aquí»? El «aquí» depende de la posición mutua, de la distancia y la referencia correlativa a la totalidad de las cosas circundantes, desde la mesa que sustenta el tintero hasta los rayos solares y las estrellas más distantes."⁽⁷⁹⁾

Así, el ser, al igual que el tiempo, se define por ese carácter de «multidimensionalidad». Nada está encerrado es sí mismo. Todo, de alguna manera, está en todo. Todo consiste en una referencia a lo demás. Cada cosa se afirma en las demás cosas. "[...] todo es referencia e intención. El ser se afirma en el trascenderse y en el distenderse. Replegarse, detenerse, fruncirse —concluye Joaquim Xirau—, es aniquilarse."⁽⁸⁰⁾

Es esencial, por tanto, esa «ubicuidad» que se da en la realidad. Esa «ubicuidad» que no es sino el sentido de la «multidimensionalidad», de la «voluminosidad» del ser. Esta voluminosidad del ser, esta «ubicuidad» de la experiencia ontológica originaria sólo puede ser pasada por alto si hacemos una *abstracción*, una *reducción*, que en sí mismas son *deformadoras* cuando se las toma como *visión integral* de la realidad. "Para evitar esta especie de ubicuidad y compenetración —nos dice Joaquim Xirau— es preciso pensar un espacio abstracto concebido como un sistema de coordenadas y referir las cosas, mediante números, a su armatura ideal. Con ello las prendo de un esquema, como la mariposa en la aguja."⁽⁸¹⁾

Esta «ubicuidad», esta «voluminosidad», ya lo hemos visto,

"no es exclusiva del espacio —explica Joaquim Xirau—. Se extiende también a la relación temporal."⁽⁸²⁾ Aquí es donde se intersecciona el problema del ser y del tiempo. Ambos aspectos se implican mutuamente. Hemos visto que la mesa y el tintero, la habitación y yo dependemos mutuamente y, a la vez, dependemos de la estrella. Y la estrella depende de nosotros. "La estrella —nos dice Joaquim Xirau— que veo precisamente ahora, y que al decir de los astrónomos desapareció de aquel lugar hace millares de años, se halla «realmente» ante mí. ¿Qué fue antes de que yo la viera? ¿Dónde se hallaba «realmente»? Evidentemente, no se hallaba «allí» ni es fácil precisar qué pueda significar, más allá de una ecuación matemática, aquélla determinación espacial y temporal. ¿Dónde se halla «ahora» el lugar y el tiempo en que se hallaba «entonces»? ¿Y qué significa «allí»?⁽⁸³⁾

El «allí», el «aquí»; el «entonces», el «ahora»; todos ellos sólo adquieren sentido en una *mutua referencia*. La ciencia pulveriza el sentido originario del ser, del tiempo y del espacio. Abstrae sus elementos, sus dimensiones múltiples y las somete a las simplificaciones unilaterales de las ecuaciones matemáticas. El resultado es aniquilar, matar la realidad, de la misma manera en la que biólogo mata la *vida originaria* cuando pincha una mariposa con una aguja para tenerla en un muestrario.

Las ecuaciones no nos dan la *realidad ontológica integral*. Nos dan un *cadáver* de esa realidad. Ese cadáver lo podemos diseccionar, manipular. Pero el cadáver ya no tiene *vida*. "Existe un número infinito de dimensiones dadas —nos dice Joaquim Xirau—; la ciencia y el sentido común trabajan con unas cuantas: las de

espacio y tiempo, construyendo con ellas una estructura sólida y eficaz. Si la ciencia reduce las dimensiones temporales a una sola, es únicamente porque, estrictamente hablando, el tiempo no presenta interés para la ciencia. El pasado y el futuro —entre las dimensiones temporales— se separan y se consideran vitales porque importan y son de interés. Son importantes en el sentido más enérgico de la palabra, como asuntos de vida o muerte."⁽⁸⁴⁾

La ciencia escamotea la experiencia ontológica originaria. En dicha experiencia se nos revela el carácter «voluminoso», «multidimensional» de la realidad. En esta «*realidad voluminosa*» el ser y el tiempo están indisolublemente unidos. El ser es *constitutivamente* temporal. Y el tiempo *constitutivamente* remite a dimensiones no temporales. El ser puro o la temporalidad pura, ambos llevan consigo la destrucción y aniquilación de la realidad toda, del tiempo y del ser.

Pero lo dicho sobre la ciencia no supone una crítica contra ella. Ya lo vimos esto mismo en el capítulo segundo. No se trata de una crítica a la ciencia en cuanto tal. Se trata únicamente de resaltar la profunda confusión que lleva consigo la posición *cientificista*. Es decir, la posición que afirma como *realidad radical y originaria* la que postula la ciencia. Así nos lo vuelve a decir Joaquim Xirau: "Science is one of the most glorious conquest of mankind. The statements made in the text are not to be taken as an expression of anti-scientific attitude. All our efforts are directed toward saving Reason from the threat of those philosophical tendencies which would destroy it. In these tendencies we see a symptom and a cause of the tragedies of our

day. But, in order to save Reason, it is necessary to free it from the excesses of «scientifistic» metaphysics. Anti-scientific conceptions take root precisely in the excesses of intellectualistic and abstract reason."⁽⁸⁵⁾

La realidad, en su sentido integral, no es reductible a los esquemas de la ciencia o de la filosofía del sentido común. Las medidas lógicas o intelectualistas no nos describen la realidad en toda su profundidad. La lógica del principio de identidad y de no contradicción tiene que ser superada si queremos llegar a la radicalidad de la realidad. De la misma forma, como hemos visto, el existencialismo ha de ser superado. El existencialismo, con su «temporalidad pura», escamotea el sentido profundo de la realidad.

Una vez más, la realidad sólo puede ser entendida desde su carácter radicalmente «voluminoso». Desde el carácter «voluminoso» del ser; desde el carácter «voluminoso» del tiempo.

La realidad auténtica es, por lo tanto, **«realidad voluminosa»**.

4.2.5 REALIDAD, «PROCESO», «DURACION».

Decíamos al comienzo de este capítulo que en este «cuarto movimiento» se puede apreciar en las reflexiones de Joaquim Xirau la huella del pensamiento de los filósofos Bergson y Whitehead.

Queríamos aquí destacar el gran paralelismo que las reflexiones ontológicas realizadas por Joaquim Xirau guardan con algunos aspectos del pensamiento de estos dos grandes pensadores.

En concreto, veremos que la noción de «*realidad voluminosa*»

que nos ha aportado Joaquim Xirau guarda un importante paralelismo con la noción de «proceso» de Whitehead, por una parte, y con la noción de «duración» de Bergson, por otra.

Whitehead parte de la noción de «hecho», entendiéndolo como algo que acontece con *independencia* de todo lo demás. Esta noción de «hecho» ha sido utilizada por la ciencia. Y la ciencia comete una enorme *ilegitimidad*: pensar que estos referidos «hechos» *realmente* existen. "La noción de simple hecho es el triunfo del intelecto abstracto. [...] Un simple hecho —continúa diciéndonos Whitehead— es el mito primario que requiere el pensamiento finito, es decir, el pensamiento incapaz de abarcar la totalidad."⁽⁸⁶⁾ Y más adelante continúa diciéndonos Whitehead: "Este carácter mitológico aparece porque semejante hecho no existe. La conexión pertenece a la esencia de todas las cosas de todos los tipos. Pertenece a la esencia de los tipos hallarse en conexión. Toda abstracción de la conexión envuelve la omisión de un factor esencial del hecho considerado. Ningún hecho es meramente él mismo."⁽⁸⁷⁾

El camino de la ciencia, sin embargo, es la *abstracción*. Abstrae de algo que «acontece» todo lo que le «rodea», todo su «contorno». Así obtiene los referidos «hechos». "La abstracción especializada omite, precisamente —nos dice Whitehead— la definición de contorno."⁽⁸⁸⁾ Así, lo que hace la ciencia (que actúa según la actitud del «sentido común») es desgajar cada «unidad» de la realidad del resto de la misma. Pero esas supuestas «unidades», en cuanto tales, no existen. Lo que se da, lo que realmente hay no son los «hechos»; lo que realmente hay

es un «proceso».

De lo que nos habla el «proceso» es de lo que ya nos había hablado Joaquim Xirau: que la realidad consiste en un constitutivo *trascenderse*. Todo está en todo. El ser en sí, el ser encerrado en sí mismo no es más que una quimera. Afirmamos la radical «ubicuidad» de la realidad. Así, el tiempo consiste en la multidimensionalidad que lo hace referirse constitutivamente al ser. Y el ser es radicalmente temporal.

En el presente —desde él— se abre el pasado y el futuro. En este sentido nos dice Whitehead: "Hay así tres factores en la existencia inmediata: el pasado, el presente y el futuro. De este modo, la inmediatez de la experiencia finita se niega a que se le prive de esta infinitud de extensión que constituye su perspectiva."⁽⁸⁹⁾ Más adelante concluye Joaquim Xirau: "El carácter histórico del universo pertenece a su esencia."⁽⁹⁰⁾

Es decir, lo que realmente hay es el «proceso»: la «realidad voluminosa».

Es verdad que la ciencia y las matemáticas han contribuido decisivamente a la mejora del mundo. "Su error —nos dice Whitehead— fue la introducción de la doctrina de la forma, vacía de «vida y movimiento»."⁽⁹¹⁾ En efecto: como ya vimos que Joaquim Xirau nos planteaba, este modo estático y cosificador de ver la realidad acaba deformando la realidad misma.

Así por ejemplo, desde la *lógica de la identidad*, desde la lógica cosista del «sentido común», decimos que dos proposiciones «p» y «q» son *inconsistentes* cuando no se puede dar «p» y «q» al mismo tiempo. "Ahora —nos dice Whitehead—, el proceso es la

manera mediante la cual el universo escapa de la inconsistencia."⁽⁹²⁾

La noción de «proceso» en Whitehead, por lo tanto, como la noción de «realidad voluminosa» en Joaquim Xirau supera las dicotomías que presenta la *lógica de la identidad*.

Por lo que toca a Bergson, ya nos hemos referido en el capítulo primero a la importancia que para Joaquim Xirau tuvo este pensador. De hecho, como el propio Joaquim Xirau señala, Bergson ha tenido una influencia decisiva en la filosofía contemporánea. "A partir de cierto momento —nos dice Joaquim Xirau refiriéndose a Bergson— su acción se extiende a todo el mundo civilizado."⁽⁹³⁾ Más adelante sigue refiriéndose Joaquim Xirau a la importancia de Bergson: "Whitehead —acaso el más importante entre los filósofos ingleses contemporáneos— abre su doctrina a la penetración de su espíritu."⁽⁹⁴⁾

Pero lo que ahora nos interesa es ver cómo Joaquim Xirau, en sus estudios sobre Bergson, destaca muy claramente en el pensamiento del filósofo francés aspectos esenciales que hemos visto en estas reflexiones ontológicas.

Ante todo, Bergson se opone frontalmente a la concepción mecanicista de la realidad. "Bergson, poderosamente influído, en su juventud, por el pensamiento spenceriano —nos dice Joaquim Xirau—, no tarda en darse cuenta de la contradicción radical que se halla en la base de su sistema y en la de toda concepción unilateralmente mecánica del Universo."⁽⁹⁵⁾

Precisamente una enseñanza esencial de Bergson fue, nos dice Joaquim Xirau, "la revelación del mundo como una realidad

orgánica, completamente distinta y aun radicalmente opuesta al mecanismo ingente a que, de deducción en deducción, había llegado la metafísica materialista y aun toda concepción unilateralmente vinculada al ejercicio del intelecto matematizante."⁽⁹⁶⁾

Y con respecto a esta realidad auténtica, la realidad orgánica, nos explica Joaquim Xirau: "La realidad orgánica escapa al intelecto [...]. Así, frente a Parménides y a su ilustre descendencia apolínea, vincula Bergson su Filosofía a la corriente de pensamiento que se origina en Heráclito, corregida y fecundada por el descubrimiento del *Cogito*. La fluencia eterna de la realidad se revela en su faz más auténtica mediante el análisis de los «datos inmediatos»."⁽⁹⁷⁾

Más adelante sigue Joaquim Xirau explicando el pensamiento bergsoniano: "Ahora bien: el hecho fundamental de la experiencia inmediata es la evidencia de su constitución orgánica. Y un organismo —conciencia, vida, arte...— es, por esencia, una realidad que dura. Esencia de la realidad es, por tanto, la duración."⁽⁹⁸⁾

Por lo tanto, la realidad auténtica es la «duración». Pero esta «duración» de la que nos habla Bergson no es la «duración» de la que nos habla la ciencia y las matemáticas. "El instante matemático —nos dice Joaquim Xirau explicando la posición de Bergson—, representa la supresión de toda experiencia viviente y, por tanto, de toda auténtica realidad."⁽⁹⁹⁾

En otro lugar del citado artículo «La Plenitud Orgánica» nos da Joaquim Xirau otras claves fundamentales para comprender la «duración» bergsoniana: "La realidad inmediata es algo que dura

pero en ella durar equivale a persistir, prolongarse, fluir... No es el presente tan sólo un tránsito luminoso entre el pasado y el futuro [...]. Todo es inmanente a todo. Tal es la esencia de la vida y del espíritu."(¹⁰⁰)

Es evidente, por todo lo que hemos visto, que la «duración» bergsoniana tiene grandes afinidades con la «realidad voluminosa» de Joaquim Xirau.

Junto a las concomitancias entre el pensamiento de Joaquim Xirau y el de Bergson tenemos que señalar también importantes diferencias. De hecho, Joaquim Xirau ve en Bergson el gran precursor de las derivaciones irracionalistas de la fenomenología.

Así, y reflexionando sobre la mutua influencia y relación entre Husserl y Bergson nos dice Joaquim Xirau: "No es preciso señalar las diferencias esenciales entre ambos estilos de pensamiento. Son tan evidentes que toda insistencia resultaría redundante. Sin embargo, aparte la influencia directa que pueda haber o no haber tenido Bergson sobre la última modalidad del pensamiento de Husserl, es evidente que su afán de hallar un fundamento absoluto en la realidad concreta y directamente vivida, así como la afirmación de la temporalidad radical como la característica última de aquella realidad y la de la eficacia para el conocimiento de una intuición emocional y simpática, ajena a la estricta racionalidad, han sido decisivas, confiésenlo o no, para todas las derivaciones irracionalistas o existenciales de la Filosofía fenomenológica."(¹⁰¹) Y Joaquim Xirau concluye, dándonos la clave fundamental, a la que antes nos referíamos:

"Toda la Fenomenología irracionalista resulta, en una gran medida, de la confluencia de Husserl con Bergson."⁽¹⁰²⁾

Y, como ya hemos señalado, Joaquim Xirau trató de superar ambas posturas: el intelectualismo y el irracionalismo. El intelectualismo, cuyo representante más importante es Husserl. Y el irracionalismo temporalista, cuyo máximo representante es Heidegger, y cuyas raíces se encuentran, como nos ha señalado Joaquim Xirau, en la confluencia de la fenomenología con Bergson. Ahora podemos entender en toda su profundidad la pauta de lectura de sus reflexiones ontológicas que el propio Joaquim Xirau nos daba al principio de su artículo «Being and objectivity»: "It would be difficult to understand them without having in mind the problems to which the contact between the thought of Husserl and the criticisms deriving from vitalism and existential philosophy have given rise."⁽¹⁰³⁾

4.2.6 LA REALIDAD Y LA «DIALECTICA INTEGRADORA».

Quedamos, pues, en último término, en la necesidad de superar el «esencialismo» de Husserl, por un lado, y el «irracionalismo» de Bergson, por otro. La intuición «irracional» de Bergson y la intuición «esencial» de Husserl responden, en palabras de Joaquim Xirau, "a dos aspectos de una misma cosa."⁽¹⁰⁴⁾ Por ello, para superar ambas posturas será necesario "considerarlas —nos dice más adelante Joaquim Xirau— desde un punto de vista más alto que las coordine en una unidad coherente y racional. Para ello sería preciso intentar la fundamentación integral de una razón intuitiva y orgánica con fundamento en lo

absoluto." (105)

Esta es, pues, la tarea que tenía Joaquim Xirau por delante: la superación del *intelectualismo* y del *irracionalismo*. Para ello, es necesaria una «fundamentación integral». Esta fundamentación integral la esbozó Joaquim Xirau en la *dialéctica integradora*. Fruto de esta *dialéctica integradora* fueron sus *reflexiones ontológicas* a las que nos hemos referido.

Desde la visión que tenemos ahora, hemos de tematizar el sentido de esta *dialéctica integradora*. Necesitamos, en este sentido, dar «un paso atrás» para ver con perspectiva este modo de proceder que lleva consigo la «*dialéctica integradora*» y cuyo fruto ha sido el descubrimiento de un nuevo sentido de la realidad: «la realidad voluminosa».

Una vez hecho esto repararemos en lo que desde un principio buscábamos: la superación de las dicotomías entre el *amor* y los *valores*, la superación del «callejón sin salida» que se nos presentaba.

Todo ello lo trataremos de llevar a cabo en el siguiente apartado: «Hacia una *dialéctica integradora*».

4.3 HACIA UNA DIALECTICA INTEGRADORA

4.3.1 DIALECTICA INTEGRADORA: DIALECTICA AMOROSA.

Hemos de recordar ahora de dónde partíamos. Partíamos de la aporía, del «callejón sin salida» al que nos conducía el análisis de la relación del amor y los valores. En concreto, veíamos que era el pensamiento cosista el que nos hacía caer en las dicotomías que nos llevaban a dicha situación. Las contradicciones lógicas que nos aparecían habían de ser "superadas –veíamos que nos decía Joaquim Xirau– mediante una dialéctica integradora."⁽¹⁰⁶⁾

Llevando a cabo esta dialéctica integradora hemos descubierto la «realidad voluminosa». Es decir, hemos descubierto que la auténtica realidad consiste en un ser y un tiempo «voluminosos», «multidimensionales».

¿De qué hablamos cuando aquí hablamos de «dimensiones»? Responder a esta pregunta nos va a poner en la pista de lo que buscamos: esclarecer el sentido de la *dialéctica integradora*.

Pues bien: aquí no hablamos de «dimensiones» en el sentido que lo hace la física y las matemáticas. Aquí hablamos de «dimensiones» en cuanto algo *vivido*. Para ver lo que queremos decir podríamos tomar el ejemplo de una *sinfonía*. "Una sinfonía –nos dice Joaquim Xirau– es muestra de volumen, dimensión, profundidad, y una rica variedad de «planos» de sonidos."⁽¹⁰⁷⁾ Cuando hablamos de «dimensiones» nos referimos a lo que

significamos con las «dimensiones de una sinfonía», o con las «dimensiones del sonido del mar». Y cuando hablamos de todo esto lo hacemos de una forma *metafórica*. ¿Es acaso legítimo —podríamos preguntarnos— describir la experiencia ontológica en términos metafóricos?

Aquí está el *quid* de la cuestión. "Lo importante —nos dice Joaquim Xirau— está en determinar dónde se encuentra esta experiencia concreta sobre la cual la estructura luminosa de la experiencia verbal está basada. Cuando esto se logra, la cosa se hace, en nuestra opinión, perfectamente clara."⁽¹⁰⁸⁾ Es decir, lo importante es que la expresión verbal —sea metafórica o no— nos muestre la cosa misma. Lo importante es realizar el imperativo de *videncia*: que la cosa misma la tengamos ante los ojos.

De la misma forma que hablamos de «dimensiones» hablamos también de la «profundidad» de un abismo o de la «profundidad» del cielo estrellado. "En nuestra experiencia de estas cosas —nos dice Joaquim Xirau— se encuentran todas las dimensiones de la emoción profunda. Pero si intentamos o logramos medirlas, pierden *ipso facto* su profundidad y gravedad."⁽¹⁰⁹⁾

Y es que la *dialéctica integradora* de lo que nos habla es de la radical *experiencia vivida*. Sólo desde ella tienen sentido el ser y el tiempo. "Fuera del tiempo y del espacio vividos —nos dice Joaquim Xirau—, en los cuales se dan reversiones infinitas e infinitas «ubicuidades», el espacio y el tiempo —las coordenadas geométricas y las ecuaciones algebraicas— no son otra cosa que elementos irreales, instrumentos de fijación y

ordenación."⁽¹¹⁰⁾ Como vemos, pues, la *dialéctica integradora* no es otra cosa que llevar a cabo, en toda su radicalidad la máxima que siempre ha presidido las indagaciones de Joaquim Xirau: «¡A las cosas mismas!». Es decir, de lo que se trata en la *dialéctica integradora* es de ahondar en toda su profundidad, hasta su máxima hondura, hasta su última raíz, la *experiencia personal*. Hemos de ser absolutamente fieles a lo que nos es dado, sin deformarlo, sin modificarlo, sin que medien en nuestra experiencia los *prejuicios*, las *posturas previas*. Hemos de dejar en su *pura desnudez* aquello que nos aparece.

Pero aún hemos de dar un paso más. De todo lo que hemos visto podemos concluir que la vida, en sí misma, en su radicalidad, es una *realidad transitiva*. La vida es un *pasar*. La vida, como todo ser, es constitutivamente temporal.

Pero no es suficiente la mera constatación de este carácter *transitivo, temporal, histórico*, de la vida. Porque como nos dice Joaquim Xirau, "el tránsito supone proyección del pasado al futuro y aspiración infinita, esperanza."⁽¹¹¹⁾ Si estirpamos de la vida cualquiera de estas cualidades, deformamos su realidad. La vida se caracteriza por su transitoriedad. Pero esta transitoriedad, este carácter transitivo de la vida, supone vivir desde un presente concreto; un presente que *desde sí mismo* se abre al pasado y al futuro. Desde el presente, siempre *transitivo*, se abre la experiencia de lo «voluminoso». Esto nos lo ha revelado la *dialéctica integradora*. Pero justamente esto mismo es lo que ocurre en la *dialéctica amorosa*. "El amor es siempre —nos dice Joaquim Xirau— amor de una unidad concreta

personal y temporal que por el amor toma contacto con la eternidad."⁽¹¹²⁾

Llegamos a sí a un punto crucial de nuestra investigación: vemos que es en el amor donde se da la dialéctica integradora. En el amor lo temporal, lo transitivo, lo evanescente «toma contacto con la eternidad». Lo más insignificante desde el amor toma el valor más inconmensurable. "Una mirada, un gesto, una sonrisa –nos dice Joaquim Xirau– puede salvar o destruir una vida. La tela de saco de san Francisco humilló a los más altos jerarcas de la tierra. Todo es apto para alcanzar el valor más alto. La dialéctica del sujeto y del objeto –la interiorización del mundo en la intimidad personal– supera toda contradicción en una ascensión integradora e insaciable."⁽¹¹³⁾

La conclusión es bien clara: **La auténtica dialéctica integradora se constituye en el amor.**

4.3.2 LA INTIMIDAD PERSONAL.

Una duda, sin embargo, nos acecha en este momento. Hemos visto un nuevo sentido de la experiencia ontológica. Se nos ha hecho presente un nuevo sentido del tiempo y del ser. La realidad, el tiempo y el ser, se nos ha mostrado como «voluminosa», «multidimensional». Es decir, el carácter de esa realidad es apuntar a algo, trascenderse. Es una quimera en ser encerrado en sí mismo, el «ser-en-sí». El ser consiste en trascenderse a sí mismo. "El ser se afirma –nos decía Joaquim Xirau– en el trascenderse y en el distenderse. Replegarse, detenerse, fruncirse, es aniquilarse."⁽¹¹⁴⁾ Lo mismo ocurre con

el tiempo. "[...] cada duración —nos decía Joaquim Xirau— implica algo trascendente a sí misma como serie simple, y algo que la incluye como tal dentro de un horizonte más amplio, lleno de dimensión, línea y plano."⁽¹⁵⁾

Pero ante estas afirmaciones se nos plantea la siguiente interrogante: ¿no habremos cometido el error de transferir el carácter de *intencionalidad* de la *conciencia* a la realidad en cuanto tal?

Efectivamente, como ya vimos en los capítulos anteriores, la conciencia *consiste* en la intencionalidad misma. Es decir, la conciencia consiste en trascenderse, consiste en la referencia hacia lo apuntado.

Así, por lo tanto, cuando hemos definido el tiempo y el ser también por ese *trascenderse a sí mismo*, ¿no habremos cometido una desfiguración de la realidad? ¿La dialéctica integradora que hemos visto antes nos revela la *auténtica realidad*? Ante estas interrogantes sobre la validez de la *dialéctica integradora* nos dice Joaquim Xirau: "[...] para alcanzar esta perspectiva dialéctica y dinámica sobre el universo es preciso el previo conocimiento de la vida interior y de sus articulaciones necesarias. Sólo él nos permite pasar de una consideración del mundo visto «desde fuera», en su capa superficial, recubierta de «hábitos» y tópicos, a una posesión íntima, en la cual aparezca su dinamismo creador y las «tablas de la ley» se pongan resueltamente al servicio del espíritu."⁽¹⁶⁾

Así pues, sólo el auténtico conocimiento es posible desde la *interioridad*, desde la *intimidad personal*. Hacia ella nos

hemos de dirigir. Desde ella, desde la más pura *intimidad*, es desde donde podemos juzgar sobre lo verdadero y lo falso.

Sin embargo, como nos recuerda Joaquim Xirau, el descubrimiento, en toda su riqueza, de la *intimidad personal* es tarea extremadamente difícil. Es la tarea más delicada del espíritu. "[...] el descubrimiento de la intimidad y de su realidad recóndita es —nos dice Joaquim Xirau— la última y la más difícil de las conquistas del espíritu humano."⁽¹¹⁷⁾

Al principio, el hombre, por sus preocupaciones primarias, por las urgentes necesidades, por la «lucha por la vida» en que consiste su existencia, el mundo en que vive es un mundo de resistencias, de durezas, de «cosas». Como consecuencia, todas las metafísicas primitivas tienden a endurecer y petrificar el mundo, concibiéndolo en términos de «substancias» estables.

El cristianismo abre un nuevo camino. Es el que descubre, como ya vimos, el reino de la *intimidad*. Pero llevar a efecto todas sus posibilidades no es fácil. "Deshacerse de los viejos andamiajes requiere —nos dice Joaquim Xirau—, sin embargo, un esfuerzo vigoroso y persistente."⁽¹¹⁸⁾

El pensamiento cosista y petrificador es el que explica que para describir la interioridad se utilicen metáforas procedentes del mundo exterior. El alma como un «espejo que refleja el mundo»; el alma como una «tabla de cera» en el cual las cosas quedan inscritas; el alma como una «mano» que aprehende las cosas y las acaricia. "Estas metáforas —dice Joaquim Xirau— se hallan en la base de los problemas más difíciles de la metafísica occidental. Y su dificultad procede, en gran parte, del hecho de

que en presencia de las nuevas realidades, el pensamiento filosófico, habituado a las antiguas categorías, tiende a recubrir y a deformar aquéllas mediante la aplicación formal de las características propias y exclusivas de las «cosas» que designaban en su acepción originaria... Así, el espíritu tiende a convertirse en una «cosa», su actividad en una fuerza «natural»."⁽¹¹⁹⁾

Esta confusión es la más grave que pueda acontecer. La esencia de la vida íntima y del amor que se da en ella es diametralmente opuesta a la naturaleza de las «cosas exteriores». Esclarecer la vida íntima es, por ello, tarea prioritaria de la filosofía. Así nos lo dice Joaquim Xirau: "si llegásemos a formular con claridad aquello que la define y la caracteriza, se desvanecería toda confusión [...]."⁽¹²⁰⁾

En el capítulo tercero ya nos hemos referido a esta realidad descubierta por el cristianismo y que cambia diametralmente el rumbo de la historia de la filosofía: *la intimidad personal*.

Sin embargo, todavía necesitamos en este «cuarto movimiento», en esta nueva «vuelta» que estamos dando, reflexionar acerca de esta realidad absolutamente fundamental. Necesitamos llegar, en el sentido más puro que nos sea posible, con la máxima desnudez que seamos capaces, a la intimidad personal, a la *interioridad*. En «mi» interioridad se constituye la verdad. La verdad acontece en lo más profundo de mi ser. Por ello, como antes nos decía Joaquim Xirau, sólo desde el conocimiento de la *vida interior* podremos alcanzar la perspectiva de la *dialéctica integradora*.

Para ello, repararemos en el sentido de «interno» y «externo». Desde ahí intentaremos adentrarnos en «mi» interioridad. Desde ese recinto de «mi» interioridad cobra sentido la nueva *dialéctica integradora*.

4.3.3. ACERCA DEL SENTIDO DE LO INTERNO Y LO EXTERNO.

En principio podríamos decir que «interno» es aquello que pasa dentro de mi cuerpo. Y externo lo que ocurre fuera del mismo. Analicemos, no obstante, este modo de plantear la cuestión.

Si nos detenemos a analizar esta propuesta vemos al punto que la mayor parte de las cosas que suceden «dentro» de mi cuerpo me son absolutamente lejanas. Tan lejanas que ni siquiera me percato de ellas. El funcionamiento de mis órganos, en condiciones normales, me es desconocido y carece de interés para mí. Sin embargo, algunas de las cosas que suceden «fuera» de mi cuerpo tienen para mí el mayor interés y me llegan a lo más «profundo» de mi corazón. Así, por ejemplo, una puesta de sol que contemplo, la sonrisa de un ser querido, etc. "No parece —concluye Joaquim Xirau— que la piel sea un buen criterio para distinguir la intimidad de la exterioridad."⁽¹²¹⁾

Lo que ocurre es que cualquier realidad —del tipo que esta sea— puede ser algo «interior» o «exterior» a mí. No depende de esa realidad considerada aisladamente, depende de mi *actitud* ante ella.

Pero quizás pudiera pensarse que hay realidades que de suyo son realidades «externas» y otras que son «internas». Así,

diríamos que es de la propia esencia de una mesa, por ejemplo, ser algo «exterior» a mí. Y es de su propia esencia ser «interior» a mí mis propios «sentimientos». No obstante, ante esta posible interpretación podríamos decir, con palabras de Joaquim Xirau, que "si afinamos algo más la mirada nos daremos cuenta de que esto no es rigurosamente verdad."⁽¹²²⁾

En efecto, los sentimientos, como las cosas percibidas, como la mesa en que me apoyo o el papel en el que escribo, pueden ser algo «interno» o algo «externo». "Hay sentimientos vivos y sentimientos muertos -explica Joaquim Xirau-, actuales o posibles, presentes o ausentes. Como en el resto de la vida interior su vida se confunde con su presencia, su muerte con su ausencia."⁽¹²³⁾

Aquí, justamente, nos ha dado Joaquim Xirau la clave: «*La vida interior se confunde con su presencia*». Ésta, pues, es la esencia de la interioridad: **la presencia**.

Por ello nos dice Joaquim Xirau: "La primera condición para que una realidad cualquiera se haga mía es que de alguna manera me sea o me haya sido presente y se me haya revelado en su personal significación. La estrella es interior cuando la veo o cuando me emociona o cuando realizo el cálculo de su órbita sideral, la mesa cuando la toco o la contemplo, el dolor cuando lo siento. Cuando no los veo ni los toco ni los siento ni los recuerdo ni los pienso, se hacen *eo ipso* exteriores."⁽¹²⁴⁾

En la intimidad, en «mi» interioridad se me hace presente la trascendencia. Este es el auténtico sentido de «lo interno». Veámoslo.

4.3.4 «MI» INTERIORIDAD.

Nos preguntamos ahora *qué es ser algo íntimo*. "¿Cómo llegar –se pregunta Joaquim Xirau– al conocimiento de las cosas que se hallan dentro de mí y la intimidad misma de la cual entran y salen?"⁽¹²⁵⁾ Las cosas en principio están ahí fuera: son eso que «son». "Pero las cosas –nos dice Joaquim Xirau– son aptas para hacérseme íntimas. Así alcanzan un sentido en el universo y en la vida y una dimensión de profundidad."⁽¹²⁶⁾

El ejemplo paradigmático que toma Joaquim Xirau para hacernos ver lo anterior es el ejemplo de las *personas*. "Los individuos que pasan por la calle o que hallo en el tranvía –nos dice Joaquim Xirau– son para mí empleados, militares, tenderos o simplemente hombres, mujeres, niños. Cada uno de ellos es sencillamente un hombre, cualquier hombre, un hombre de la calle. Consideradas así, las personas se convierten en «cosas»."⁽¹²⁷⁾ A las personas, así consideradas, las distingo por sus aspectos «externos»: su estatura, su color de piel, su peso, etc. Así, con una serie de categorías enmarco y clasifico a las personas que pasan a mi lado. "Pero es posible –continúa diciéndonos Joaquim Xirau– que, a través de los azares de la vida, tome de pronto interés por uno o por varios de los individuos que pasan a mi vera, que en el trato o por la mirada se me hagan íntimos, se me revelen. [...] Tras el individuo o el ciudadano descubro un alma y en su alma un mundo, otro mundo que entra en íntima relación con mi propio mundo. [...] Lo que veía «desde fuera» me aparece con toda la riqueza de su intimidad."⁽¹²⁸⁾

"Y lo que ocurre –explica más adelante Joaquim Xirau– con

las personas puede ocurrir en una medida mayor o menor con todas las cosas del mundo."⁽¹²⁹⁾ Ante una *mirada fervorosa* las cosas abren su intimidad y su personalidad, y se me hacen *presentes*.

Puedo mirar toda realidad de tal forma que aparezca su intimidad, con su propio e intransferible sentido. Veíamos que Ortega nos decía: "Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud."⁽¹³⁰⁾ Puedo mirar las cosas de tal manera que aflore toda esa «posible plenitud» que lleva dentro de sí. Pero también puedo mirar la realidad considerándola como una mera «cosa». Puedo considerar las cosas en un aspecto meramente cuantitativo. Así convierto todo en pura cosa. "En un ejército —nos dice Joaquim Xirau— las personas se convierten en números o masas. La ciencia positiva trata de llevar a su extremo rigor el análisis de las estructuras puramente objetivas de la realidad. Así las reduce a número y medida, a ideas y ecuaciones. El análisis de la fisiología o de la psicología naturalista reducen a la nada el sentido de la personalidad."⁽¹³¹⁾

La vida interior, «*mi*» *interioridad*, consiste en estar «fuera de sí», volcado a lo otro, a la íntima personalidad de lo otro, a su significado, a su sentido. "Cuanto más estoy en mí —nos dice Joaquim Xirau—, cuanto mayor es el volumen de mi vida espiritual, más vivo fuera de mí, entregado a las cosas y por las cosas. [...] Yo vivo en mí. Y vivir en mí no quiere decir sino desvivirme, entregarme."⁽¹³²⁾

Vida interior es vida íntima. Y a la vez esta vida íntima es vida de *entrega*. Y en este entregarme yo al mundo, el mundo se me rinde y se hace *mío*, se hace presente. Muy al contrario de

lo anterior: "Cuanto más me encierro en mí mismo —explica Joaquim Xirau—, menor es el volumen de mi vida y menor soy yo. [...] El egoísmo y la mezquindad me retornan a la animalidad primaria y me aproximan gradualmente a la soledad nuda de las «cosas». [...] Sólo al salir de mí alcanzo la plenitud de mi vida personal. El universo entero resuena y se refleja en mí. Me enaltezco y me salvo en las cosas y por las cosas." ⁽¹³³⁾

La riqueza interior no procede nunca del aislamiento. El yo puro es un puro espectro. Nada espiritualmente más pobre que un alma cerrada. Toda la riqueza íntima procede de la capacidad de incorporación. "Hambre y sed constituyen el símbolo esencial del espíritu —nos dice Joaquim Xirau—. De justicia, de belleza, de verdad, de gozo... Hambre y sed de todo. Y en la plenitud de la vida, comunión con todo. «Quien no coma mi carne y no beba mi sangre no poseerá la vida eterna.» La verdadera vida —la verdad y la vida— sólo se realiza plenamente en la comunión. Mediante ella todo se incorpora, se hace carne de mi carne y sangre de mi sangre, alcanza sentido y vitalidad." ⁽¹³⁴⁾

El que se busca en una *actitud solitaria* no encuentra nada. La soledad fecunda es la soledad que se ha vertido, que se ha entregado plenamente. "Es una soledad fecunda llena de caminos y de luz. Todo me habla en la soledad de mi cámara si he salido previamente a buscarlo y he sabido conquistarlo por el amor y el fervor." ⁽¹³⁵⁾

En la intimidad, por tanto, se nos revela la realidad. Lo único que hay que hacer es entregarse a la que se nos presenta con «mirada fervorosa». "La humildad y la reverencia —nos dice

Joaquim Xirau— son fuente de todo anhelo. Toda la dignidad consiste en saberse arrodillar y levantar los ojos a la luz."⁽¹³⁶⁾ No tengo más que mirar con humildad y sencillez. Así aparecen los tesoros más valiosos ante nuestros ojos.

Al habernos adentrado en nuestra *interioridad*, en nuestra *intimidad*, no sólo descubrimos el sentido de la realidad, sino que el propio «yo» se nos hace presente. También en la concepción del «yo» Joaquim Xirau se opone tanto a la concepción intelectualista (Husserl) como a la concepción temporalista (Heidegger y el existencialismo).

El existencialismo, con su temporalismo, destruye el ser, como ya hemos visto. Y con ello destruye el «yo». El hombre, para esta concepción existencialista, es mera posibilidad. "El hombre no «es» —veíamos que nos decía Joaquim Xirau explicando la posición del existencialismo—. Su esencia reposa en la existencia, es decir, en la temporalidad. Aspira a ser, llega a ser, hace su ser... se trata de una aspiración constante, un destino sin fin [...]. Tal es el carácter esencialmente histórico del hombre."⁽¹³⁷⁾

Mientras que en el existencialismo el «yo» queda pulverizado en el devenir temporal, también en Husserl el «yo» queda pulverizado, en este caso por el carácter *espectral* que adquiere el mundo y con él el «yo». "In Husserl —nos dice Joaquim Xirau— the Ego is «nothing that might be taken for itself» [...]."⁽¹³⁸⁾ Esto es consecuencia de que en Husserl las «presencias» del mundo están formadas por las meras «intencionalidades» de la conciencia; de ahí que sea un mundo más o menos *espectral*; un

mundo de «puras idealidades». De nuevo, pues, aparece el intelectuelismo de Husserl. Así nos lo señala el propio Joaquim Xirau: "In Husserl the «presences» of the world are formed in the intentionalities of the consciousness; hence, it is a more or less spectral world –a world of «pure idealities» [...]."⁽¹³⁹⁾

Y esto, ya lo hemos visto, es radicalmente insuficiente: la presencias no son meras intencionalidades de conciencia. Muy al contrario, las cosas son fuerzas de irradiación. El mundo no es un mundo de «puras idealidades». El mundo es un mundo de fuerzas, de centros de irradiación.

En el caso del «yo» esto tiene una fuerza aún mayor. No podemos de ninguna forma afirmar, como veíamos que Husserl nos decía, que el «yo» es «nothing that might be taken for itself».

"It may be remarked, however –nos dice Joaquim Xirau–, that, in spite of what he states, Husserl cannot do without the Ego as a center of reference, as a unifying «something»."⁽¹⁴⁰⁾ Pero todavía esto es totalmente insuficiente. Como nos dice Joaquim Xirau: "In our viewpoint the Ego, the *Ich*, is not only a unifying force, but also an intensive and expansive, projecting force. The consciousness, then, is more than a «spectral» aggregation of references. What Husserl did was to «desubstantialize» the «consciousness», the Ego, and there by the entire world."⁽¹⁴¹⁾

Tanto el existencialismo, a través del temporalismo, como Husserl, a través del intelectualismo, acaban por aniquilar el mundo. Al contrario de lo que nos proponen estas filosofías, la realidad tiene fuerza que se impone, fuerza que irradia y que es irradiada. El «yo», el *Ego*, es una auténtica fuerza expansiva,

proyectiva e intensional.

4.3.5 LA SUPERACION DE LAS DICOTOMIAS.

Una vez que hemos aclarado el sentido último de la realidad (como realidad multidimensional, realidad voluminosa), y hemos aclarado el sentido de la dialéctica integradora (dialéctica amorosa), desaparece la aporía, aquel «callejón sin salida», que constatabamos al comienzo del capítulo. "Después de lo dicho —nos dice Joaquim Xirau— resulta claro el error implícito en toda consideración exclusiva de los actos o de los contenidos de la conciencia amorosa."⁽¹⁴²⁾ Considerar por sí solos los actos, por un lado, y los contenidos, por otro, es cometer una abstracción. Y como toda abstracción, ello implica una *deformación* de la realidad. "Al través del sí y del no, la lógica de la identidad y de la no contradicción conduce indefectiblemente a la reducción de lo máximo a lo mínimo, de lo que tiene sentido y valor a lo que carece de ellos. La exigencia de identidad identifica los contrarios y lo reduce todo a nada."⁽¹⁴³⁾

Lo que sucede es que el *acto de amor* lleva implícito en sí mismo el *valor*. Desde sí mismo el acto de amor *incluye* virtualmente los contenidos valiosos posibles. "El amor puro no es, en definitiva —explica Joaquim Xirau—, otra cosa que pura aspiración al valor. [...] en la percepción amorosa se halla comprendido el valor y el sentido de la realidad."⁽¹⁴⁴⁾

Por lo tanto, podemos decir: *El amor fundamenta los valores; de la misma forma, los valores fundamentan el amor.* Lo uno no se pueden dar sin lo otro. Desconocer esa mutua referencia, sería

desconocer el carácter referencial de la realidad. Una vez más: sólo desde la dialéctica integradora, sólo desde la superación de las dicotomías, se puede entender la relación del amor y los valores.

El paradigma de esta superación está en el *Dios-amor* del cristianismo: todo lo que Dios ama es valioso y todo lo valioso es amado por Dios.

Pero aún hay otra abstracción que gravita en los planteamientos que nos llevaban a las aporías antes mencionadas: la consideración de los valores como algo *estático e inmutable*.

Hemos visto que es una abstracción no tener en cuenta la radical temporalidad del ser. Pues bien, de la misma forma es otra abstracción hablar de una ordenación de los valores desgajándolos de la realidad temporal. Es decir, dado que los valores forman parte de la realidad, por ello mismo, *también* los valores están afectados por la temporalidad.

"No es posible —nos dice Joaquim Xirau—, ni en la experiencia ni en la vida, hablar con sentido de actos y contenidos como realidades independientes y aparte. No existe una tabla de valores fijos e inmutables como no existen «cosas» que lo sean con toda verdad. Unos y otros son meros esquemas abstractos. En realidad y en verdad sólo se dan en el tiempo y no son otra cosa que la posición y la orientación concreta del instante en relación con el pasado y el futuro y por referencia a lo perenne."⁽¹⁴⁵⁾ En realidad esto ya lo veíamos al tratar de la ética: carece de sentido establecer *tablas fijas* en materia de ética. El deber, el único y auténtico deber, es el deber de

la autenticidad, el deber de la fidelidad a sí mismo. El deber de «llegar a ser el que soy».

Ya lo vimos: la ley, las tablas fijas, sólo tienen un sentido «ortopédico». Adorar la ley en sí misma es adorar ídolos. Y por ello, adorar a la ley en sí misma, adorar las *tablas fijas*, es, en definitiva, destruir lo valioso.

En cualquier orden de la vida, por lo tanto, a través "del sí y del no —veíamos que nos decía Joaquim Xirau—, la lógica de la identidad y de la no contradicción conduce indefectiblemente a la reducción de lo máximo a lo mínimo, de lo que tiene sentido y valor a lo que carece de ellos."⁽¹⁴⁶⁾

La única «dicotomía» que existe es la que se da entre la dialéctica del amor y la dialéctica del odio. O como las denomina Joaquim Xirau, la *dialéctica ascendente* y la *dialéctica descendente*. "Aquí alcanza su pleno sentido —nos dice Joaquim Xirau— la contraposición entre la dialéctica ascendente en la cual las cosas aspiran y conspiran a la plenitud de su ser y la dialéctica descendente por la cual se desencadenan y se hunden en el vacío. Por la primera, cada ser realiza su personalidad —su esencia y su destino— y adquiere una función y un sentido en la plenitud del cosmos. Por el segundo, permanecen alejados de sí mismos, pierden el sentido de su misión, desertan de su lugar y, puesto que no tienen otro, se destruyen. El cosmos deviene caos —simple ser indiferenciado o indiferente. Pierde la vida toda ilusión. Y una vida sin ilusión, sin fe ni esperanza, es lo que más se asemeja a la muerte. Es «el camino de perdición». Perdida la fe no es posible recobrar la gracia. Nada interesa. Lo mismo

da una cosa que otra. «Dentro de cien años todos calvos.» Es el principio y el fin de una «vida disoluta»."⁽¹⁴⁷⁾ La única dicotomía que existe es elegir la dialéctica que nos lleva a la posesión de nosotros mismos (diléctica ascendente, dialéctica del amor) o bien la dialéctica que nos lleva a alejarnos de nosotros mismos (dialéctica descendente, dialéctica del odio, «camino de perdición»).

Como conclusión podemos decir: sólo desde «*mi*» *interioridad*, desde mi *intimidad*, sólo desde la posesión de mí mismo —que sólo se da en la dialéctica integradora, dialéctica amorosa— la realidad, en toda su riqueza, se me hace **presente**. Desde esta dialéctica desaparecen las dicotomías entre el amor y los valores.

4.4 EL PROBLEMA DE LO RELIGIOSO

4.4.1 EL PLANTEAMIENTO DE LO RADICALMENTE TRASCENDENTE.

Veíamos al comienzo del capítulo «ciertas dificultades de índole ontológica» que el propio Joaquim Xirau destacaba. Hemos visto cómo nos ha planteado una nueva «mirada ontológica». Esta mirada la llevamos a cabo a través de la dialéctica integradora. Ella nos aclara un nuevo sentido del ser y del tiempo. A través de esta dialéctica integradora cobra una nueva claridad la relación de los actos de amor y los contenidos de dichos actos. Así llegamos a un esclarecimiento más profundo de la realidad antes vista: el amor. Todo ello nos ha sido revelado al profundizar en el sentido de la *intimidad personal*, al profundizar en el sentido de «*mi*» *interioridad*.

El sentido de todo ello podríamos resumirlo en un hermoso párrafo de Joaquim Xirau: "Puedo, por ejemplo, vivir dentro de mí mismo. Para lograrlo sólo necesito colocarme por encima de mí ser puramente animal. Y con esto alcanzamos una nueva dimensión: la dimensión extrema del presente. Yo soy yo mismo y busco ser sólo eso de manera cada vez más intensa. Cualquier intento por postular mi «mismo» como una multiplicidad —cualquier juicio a este efecto— demostraría inmediatamente la unidad irreductible de mi mismidad. Ésta es la dimensión vertical. Lo puramente vital —la vitalidad primordial— es definitivamente horizontal. Lo espiritual es pura verticalidad. El hombre es el animal que vive

en pie. De esta manera lo temporal entra en la dimensión perpendicular del espíritu y el tiempo deja de participar de la naturaleza de la huida. Lo distante y lo indefinido vuelven a ser parte de lo infinito. La flecha de Zenón detiene su vuelo infinito. Los horizontes del pasado y del futuro ceden y, arrancados en fragmentos curvos, ascienden a las alturas. En esta incipiente música de armonías temporales me convierto en el director, marcando el compás y el ritmo. Elevo al todo a mi propio nivel y hacia las cimas de lo increado. Si esta estructura vertical se rompe y se curva, el mundo tiende a hundirse. Si la suprimo, entonces todo se desliza una vez más hacia el flujo del «devenir». Por medio del amor y del espíritu reúno al mundo, con todas sus dimensiones y horizontes. Sólo en la dimensión ilimitada de la vida interior pueden estas estructuras encontrar significado."⁽¹⁴⁸⁾

Efectivamente, desde la intimidad, desde ese «vivir dentro de mí mismo», el mundo adquiere un nuevo sentido. Sin embargo, hay algo que debemos tener en cuenta. El párrafo que acabamos de transcribir de Joaquim Xirau es el penúltimo de su artículo «Las dimensiones del tiempo». Va seguido del siguiente párrafo: "Esto último, sin embargo, requiere un estudio más detallado y profundo. Sólo podemos reservarlo para alguna ocasión futura."⁽¹⁴⁹⁾ Desgraciadamente esta «ocasión futura» no llegó. Apenas un año más tarde de escribir estas páginas Joaquim Xirau moría. Esto nos revela uno de los aspectos antes señalados de la *necesidad de seguir pensando*.

En los anteriores apartados hemos intentado responder a esta

necesidad de seguir pensando: hemos intentado reconstruir lo que podemos llamar la «ontología» de Joaquim Xirau; también hemos intentado superar la *aporía* a que nos llevaban las descripciones de capítulos anteriores.

En el presente apartado vamos a constatar, aun con mayor claridad, esa *necesidad de seguir pensando*. Nos quedan por contestar las insoslayables preguntas que todavía están sobre nosotros: «¿qué sentido tiene la *muerte*?»; «¿qué sentido tiene la *historia*?». Estas preguntas nos preguntan por lo más radicalmente trascendente. Nos preguntan por lo más último de las ultimidades. Estas preguntas nos exigen llevar a cabo el *planteamiento de lo radicalmente trascendente*.

El planteamiento de estas interrogantes, que es el planteamiento del *problema de lo religioso*, no lo llevó a cabo Joaquim Xirau en ningún escrito de forma *concreta y sistemática*, como ya hemos indicado anteriormente. Pero nos dejó importantes reflexiones planteadas, especialmente en la última época de su vida.

Quisiéramos esbozar aquí las sugerencias que Joaquim Xirau dio para tratar este problema. Como veremos las sugerencias de Joaquim Xirau están llenas de riqueza y fecundidad. Veremos que, en último término, aquí se condensa el sentido más verdaderamente *último* de su filosofía, que ya decíamos desde un comienzo que es una *filosofía de ultimidades*.

Adquiere así todo su sentido este último capítulo: **«Hacia las ultimidades»**.

4.4.2 LA MISTICA: ACCESO PRIVILEGIADO A DIOS.

Lo primero que hay que decir es que el mundo que Joaquim Xirau nos describe es un mundo que apunta radicalmente a lo absolutamente trascendente a él mismo. Esto que trasciende *absolutamente* al mundo es, justamente, *Dios*.

Para Joaquim Xirau hay un camino *privilegiado* para acceder a la realidad de Dios. Este camino privilegiado es el camino de la mística.

En esto, Joaquim Xirau está en perfecta conexión con Bergson. En el libro *Vida, pensamiento y obra de Bergson* Joaquim Xirau analiza, entre otros aspectos, el tratamiento de Bergson en materia de religión. "Personalidades egregias -nos dice Joaquim Xirau explicando el pensamiento de Bergson- reciben la revelación directa de una realidad trascendente, triunfan de la materia y entran en contacto con Dios."⁽¹⁵⁰⁾ Estas «personalidades egregias» son los místicos. Ellos nos abren el camino hacia Dios. "De ahí -sigue más adelante Joaquim Xirau explicando la posición de Bergson- el valor excepcional, para la investigación filosófica, de los grandes místicos."⁽¹⁵¹⁾

Este mismo camino va a seguir Joaquim Xirau. En sus obras resuenan las voces de místicos como Santa Teresa o San Juan de la Cruz. Pero de una manera especial está presente en la obra de Joaquim Xirau el pensamiento del pensador y místico mallorquín *Ramón Lull*. A él, como ya sabemos, consagró Joaquim Xirau diversos escritos, entre los que destaca uno de sus más hermosos libros: *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística*. Es precisamente en este libro donde Joaquim Xirau en páginas

magistrales plantea sus convicciones personales sobre la mística. Joaquim Xirau, como veremos a continuación, esboza una *teoría* sobre la mística.

Lo primero que hay que destacar es que lo místico no se confunde con lo *irracional*. Todo lo contrario. Y justamente por esto es por lo que podemos hacer un *análisis* de lo místico.

En toda vida mística han de darse dos elementos, los cuales están íntimamente vinculados: una *experiencia personal* y una *doctrina*. "Si uno de ellos falta -nos dice Joaquim Xirau-, o la segunda se encierra en los cuadros de la metafísica y de la teología natural o la primera se pierde en la vaguedad de un sueño." ⁽¹⁵²⁾

Así pues, hemos de afirmar que la *racionalidad* es esencial a la mística. "[...] nada más alejado de la mística o aun, en muchos respectos, opuesto a ella -nos dice Joaquim Xirau-, que fluidez indecisa, aventura, confusa o vertiginosa de la imaginación abandonada a sus propias fuerzas." ⁽¹⁵³⁾

En efecto, la propia Santa Teresa nos lo dice. Hay tres tipos de gracias según la Santa: la primera es recibir un don de Dios; la segunda es conocer la naturaleza del don recibido; la tercera es poder explicarlo y hacerlo inteligible.

En primer lugar, pues, se trata de una *experiencia*: "Se trata de una experiencia viva, directa, espontánea, personal. En ella y por ella -continúa Joaquim Xirau- el alma se siente progresivamente despojada de sí misma e inundada por Dios." ⁽¹⁵⁴⁾

Sin embargo, esta experiencia no es una experiencia cualquiera, sin sentido e ininteligible. Esta experiencia es una

experiencia racional e inteligible. Se trata de una experiencia, en palabras de Joaquim Xirau, "segura y metódica, rigurosamente sometida y sujeta a los designios de un plan, en alguna manera penetrada por la claridad del intelecto, apta para ser traducida en las formas sistemáticas de la razón."⁽¹⁵⁵⁾

Por lo tanto, la primera de las gracias no es suficiente. Todo se convertiría en una mera vaguedad. Es necesario que la gracia de la experiencia venga complementada por las otras dos: la capacidad de *conocerlo* y la capacidad de *explicarlo*.

Dicho lo anterior, hay que resaltar que de lo que hablamos es de una *experiencia personal*. Es decir, no se trata, nos dice Joaquim Xirau "de una interpretación de las experiencias ejercidas «desde fuera», por mero interés especulativo-psicológico o antropológico-."⁽¹⁵⁶⁾ No es posible tener esta experiencia desde una actitud *indiferente*, es decir, desde la actitud meramente *intelectiva*. Para llegar al *íntimo sentido* de la experiencia mística es absolutamente necesaria la *actitud amorosa*. "Lo que importa al intelecto —nos dice Joaquim Xirau refiriéndose al intelecto que se encuentra ante la experiencia mística— es iluminar su sentido, su importancia y su valor, destacar que, desde su más íntima raíz, está impregnada de razón, sujeta a medida y ritmo."⁽¹⁵⁷⁾ Obviamente cuando aquí Joaquim Xirau utiliza el término «intelecto» no se refiere a la «dirección intencional intelectual», sino simplemente es una forma de referirse a nuestra «mente». Para «iluminar el sentido, importancia y valor» de algo es necesaria la actitud amorosa, como ya hemos visto con detalle. Así pues, la *experiencia mística*

sólo puede darse en la *actitud amorosa*.

Pero como hemos visto, la vida mística no se reduce a una mera *experiencia*. De ahí que la vida mística tenga que recorrer un camino con *método*, de ahí que la vida mística tenga que organizar un plan, concretar un fin y precisar medios. "La vida mística -nos dice Joaquim Xirau- posee una clara arquitectura interna que se repite con ritmo acompasado y presta unidad y cadencia a toda la variedad de las experiencias personales. La experiencia personal, en sí misma inefable, se pliega a las líneas fundamentales de una arquitectura idéntica. No es posible dar normas para la iluminación misma. Es sí posible reconocerlas y destacarlas en el compás con que se desenvuelve idéntica, en la armónica proyección de sus etapas. [...] La razón que la gobierna es, en lo inefable, claridad, en la vitalidad, método, en la inspiración irrefrenable, número y medida, arquitectura y teoría." ⁽¹⁵⁸⁾

Así pues, desde su propia estructura esencial es posible llevar a cabo un *análisis* de la vida mística. No sólo es posible; también es una *necesidad* ineludible, si queremos llegar a las *ultimidades*. Esta necesidad nos viene dada por el hecho de que en la vida mística es donde privilegiadamente acontece el acceso a Dios.

4.4.3 ANALISIS DE LA VIDA MISTICA.

Veamos, por lo tanto, cómo Joaquim Xirau analiza la vida mística. Él mismo nos da la clave: "Partiremos de la experiencia. Para interpretarla tomaremos lo que hay de universal en los

relatos de los mejores. A partir de ella veremos la íntima vinculación de su trayectoria a una tradición —la tradición cristiana."(¹⁵⁹) Es decir, serán los místicos —las almas egregias— los que nos iluminarán el camino a seguir.

Lo primero en que hemos de reparar es que la vida mística no es una excepcionalidad: "[...] la vida mística —nos dice Joaquim Xirau— no es singularidad personal, originalidad o extravagancia. Es simplemente imitación de Cristo, la vida cristiana misma en su pureza y desnudez."(¹⁶⁰) La vida mística está al alcance de cualquiera. No hay más que entregar la vida, consagrarla en la imitación de Cristo. "El que ofrece su vida por amor —nos dice Joaquim Xirau—, la salvará. Negarse para entregarse. Afirmarse mediante la propia negación, someter incondicionalmente, con arrebató radical [...]."(¹⁶¹) Mediante esta entrega el hombre viejo se convierte en el hombre nuevo, "hijo de Cristo y miembro de su cuerpo espiritual."(¹⁶²)

Por todo lo anterior nos dice Joaquim Xirau: "En principio, todo cristiano posee, en estado potencial, la aptitud para esta incorporación sobrenatural y transfiguradora."(¹⁶³)

Es verdad que para acceder a esta vida mística es necesaria la gracia recibida de Dios: "[...] es precisa la libre intervención de Dios —nos dice Joaquim Xirau— que santifica y salva a los que elige gratuitamente."(¹⁶⁴) Pero también es verdad que todo hombre está llamado a recibir la gracia. Porque Dios bajó al mundo para la salvación de todos, de *judíos y gentiles*. "Por amor —nos dice Joaquim Xirau— se hace Dios creador. Por amor baja a la tierra y se hace hombre entre los hombres, miserable

entre los miserables y se somete a la cruz."⁽¹⁶⁵⁾ El Dios hecho hombre es piedra de escándalo; precisamente porque este Dios derrama todo su amor sobre los seres más humildes: los niños, los débiles, los pobres de espíritu, los hambrientos, los sedientos. Pero no sólo esto. No sólo Dios derrama su amor sobre los más humildes: es que Dios derrama su amor sobre los hombres más descarriados, sobre los más pecadores. "Desciende por amor -nos dice Joaquim Xirau- sobre aquello que está más cerca de perderse y lo salva en virtud de su sola presencia."⁽¹⁶⁶⁾

Así pues, todos los hombres están llamados a recibir el amor de Dios, es decir, la gracia. Ésta no se obtiene, nos dice Joaquim Xirau, "en una actitud esforzada, sino en una actitud arrodillada. No es capacidad de conquista, sino aptitud de recepción y reconocimiento. La gracia se derrama sobre nosotros. Es un don gratuito. Todo consiste en saberla recibir. [...] Mediante el amor penetra Dios en la conciencia personal y se hace presente en la profundidad del espíritu. La gracia se convierte en un deber de gratitud."⁽¹⁶⁷⁾

En conclusión: todos los hombres están llamados a la vida mística. Porque, como hemos visto, la gracia, es decir, el amor de Dios, se derrama sobre todos los hombres.

Desde esta perspectiva es posible elaborar la teoría sobre la vida mística. Y por lo expresado anteriormente, nos dice Joaquim Xirau, "la teoría se reduce a la elaboración intelectual de la estructura íntima de la vida cristiana. En ella van implícitas una concepción del hombre y del mundo, una metafísica y una teología. Es la teoría de una vida, la experiencia radical

de un alma elevada a términos de claridad y distinción. En posesión de la primera, fácil nos será destacar los caminos y las metas, los fundamentos últimos y las articulaciones esenciales de la segunda." (168)

Queda clara, pues, la necesidad de mantener la exigencia metodológica que ha recorrido todas las indagaciones de Joaquim Xirau: hemos de ser *fieles a la realidad*. De ahí que la teoría de la vida mística sea, como hemos visto que Joaquim Xirau nos dice, «*la experiencia radical de un alma elevada a términos de claridad y distinción*». Se trata, pues, de llevar a cabo una analítica, siempre, repitámoslo, manteniendo la exigencia de la metodología fenomenológica: «*¡A las cosas mismas!*».

A la hora de analizar la vida mística desde las claves antes expuestas, Joaquim Xirau constata que "cuatro estadios aparecen inequívocamente en toda vida mística llevada a la plenitud de su realización." (169) La vida mística, pues, se realiza a través de este camino, compuesto de cuatro estadios, cuya meta es el acceso del hombre a Dios. Veamos los aspectos esenciales de cada uno de estos estadios.

A) Primer estadio: "Iniciase —nos dice Joaquim Xirau refiriéndose al camino de la mística— mediante una decisión irreductible pero vaga e imprecisa. El alma se siente ineludiblemente llamada por la senda de una vocación. Pero ignora el camino. [...] Entre temores y angustias se anuncia la entrega incondicional y pasiva a los designios entrevistos de la suprema voluntad." (170) En este estadio se da una preparación activa, llena, a la vez, de ascetismo y de esfuerzo, por una parte, y de

deseos anhelantes, por otra. El alma se siente *llamada*, pero está llena de temores. El alma más que «ver» con claridad, «entrevé» el camino a seguir.

B) Segundo estadio: "Súbitamente —nos dice Joaquim Xirau— [el alma] se orienta y se polariza. Fulguraciones de gloria interrumpen el curso de una vida ausente de sí misma."⁽¹⁷¹⁾

Tras la posición activa del primer estadio, en este segundo estadio hay una actitud de pasividad: "El espíritu —nos dice Joaquim Xirau— se hace instrumento y receptáculo de una voluntad superior que lo gobierna desde lo alto."⁽¹⁷²⁾

En este segundo estadio el alma goza de unos momentos de entusiasmo exultante. De pronto, lo sublime aparece ante ella. El alma se dejar llevar por los acontecimientos sobrecogedores. De la actitud activa del primer estadio, pasamos a una actitud *pasiva, receptiva*. El alma quiere convertirse en una esponja que absorba todas las excelencias que se le presentan ante sí.

C) Tercer estadio: "Un período de grave y larga depresión —explica Joaquim Xirau— se interpone y anuncia la exaltación final. Es la «noche oscura del alma». [...] [el alma] siente con dolorosa clarividencia el abismo de su miseria. Ante el recuerdo de la gloria momentáneamente sentida destaca con vigor inusitado la impureza, la indignidad, el fondo de infinita miseria en que se halla sumida el alma."⁽¹⁷³⁾

Efectivamente, tras el segundo estadio, lleno de esplendor, lleno de entusiasmo, el alma entra en un período de «terror». Tras las maravillas experimentadas, el alma cae en la cuenta de su absoluta e infinita miseria. El alma anhela la contemplación

de Dios, pero se ve a sí misma indigna para que eso acontezca. Es, con la expresión que Joaquim Xirau recuerda de San Juan de la Cruz, «la noche oscura del alma».

D) Cuarto estadio: "El alma se siente —nos dice Joaquim Xirau—, de pronto poseída de un reposo infinito, segura de sí misma, «pasiva» y aquietada. Es el «matrimonio espiritual». Purificada, aniquilado todo apetito, todo afán individual, hecha renuncia de todo lo sensible y aun de la claridad y distinción que se ofrece a la luz del intelecto, perdido el mundo, en fin, irrumpe Dios en su seno y la hinche de sus tesoros infinitos." ⁽¹⁷⁴⁾

Aquí el alma queda transformada por la presencia de Dios. Por ello nos dice Joaquim Xirau: "Perdido el mundo, recóbrase el mundo. Desde «el hondón del alma», morada de Dios, ilumínase, mediante el verbo, la innúmera generación de las cosas creadas. Transfigurada el alma, queda en su seno el mundo transfigurado. Todo se reincorpora a Dios. Dios anda metido en los pucheros." ⁽¹⁷⁵⁾

El alma ha llegado a la verdadera contemplación de Dios. Ha superado los terrores, los miedos del tercer estadio. A pesar de ser incomparable a Dios, Dios se acerca y se hace presente. Es el momento de la *fusión* del alma con Dios. Pero, como ya lo veíamos, una fusión que no implica *confusión*. Es el «matrimonio espiritual», donde hombre y Dios mantienen ambos sus propias personalidades. Con su presencia, Dios no aniquila al alma, Dios no disuelve al alma dentro de sí. El hombre mantiene toda su realidad y toda su dignidad.

En este momento, el alma encuentra el reposo. El alma ahora se siente plenamente *confiada*. Por ello, también, se siente *aquietada*. Dios «irrumpe» en su seno y la llena de sus infinitos tesoros. Se produce la máxima *transfiguración* de la vida.

Y en esta vida nueva y transfigurada el hombre «ve» todo el sentido que hay en la realidad, en las cosas más pequeñas. Es el momento en el que, recordando a Santa Teresa, Joaquim Xirau nos dice que «Dios anda metido en los pucheros».

De los anhelos anteriores, miedos, horrores, pasa el alma ahora a la etapa de la *conformidad incondicional*. "Un deseo de vivir para realizar, directamente guiado por la mano de Dios y convertido en su instrumento, lo que en sus designios me señala, compadece y se equilibra con la serena impasibilidad ante la muerte. Hínchase el alma de goce —continúa diciéndonos Joaquim Xirau—, recobra la vida la más sencilla y jubilosa normalidad. Todo es jovialidad y alborozo, equilibrio y calma. La contemplación y la acción se concilian y se unifican en una síntesis suprema en que, inundada de Dios, se proyecta el alma sobre el mundo y con esfuerzo denonado lo manda y lo domina con exuberancia imperial." ⁽¹⁷⁶⁾

Es, en definitiva, la verdadera *presencia* de Dios en el hombre. *Lo absolutamente trascendente se hace presente en lo inmanente*.

4.4.4 HACIA UNA FILOSOFÍA CRISTIANA.

De todo lo dicho hasta aquí se puede sacar una conclusión: que la filosofía de Joaquim Xirau es una *filosofía cristiana*. Sin

embargo, es conveniente que reparemos en el significado y alcance de esto. Es lo que trataremos de ver en este epígrafe.

Antes de nada, debemos, una vez más, enfatizar la necesidad de considerar *lo religioso* como punto fundamental y esencial de la filosofía en Joaquim Xirau. Ya hemos visto lo que él mismo nos dice: "Toda filosofía —desde Platón hasta Nietzsche— posee un contenido religioso."⁽¹⁷⁷⁾

En efecto, toda filosofía posee un contenido religioso. Porque, como hemos visto, toda filosofía tiene un sentido preciso: es un ejercicio de *salvación*. Una filosofía que no quiera ser una pedantería, como nos planteaba Unamuno, ha de enfrentarse con el *para qué*, con los problemas *últimos*. "Desde Sócrates y, sobre todo, a partir del Renacimiento —veíamos que nos decía Joaquim Xirau—, el ejercicio del pensamiento filosófico es, para el Hombre que se hunde, un empresa de salvación."⁽¹⁷⁸⁾ Y es que la filosofía no puede quedarse en lo puramente intramundanal, en lo puramente finito. La filosofía, por necesidad interna ineludible, tiene que apuntar a lo *radicalmente trascendente*. Sea para afirmarlo, sea para negarlo.

Porque una vez explorado todo lo «finito», todo lo propiamente «mundanal», tenemos que remitirnos a lo extramundanal, a lo trascendente. Esto mismo nos lo hace ver Joaquim Xirau cuando trata de los principios educativos. Una vez que nos ha expuesto los conceptos básicos de la educación, nos dice lo siguiente: "Todo lo visto hasta aquí pertenece al orden de lo finito, de lo relativo, de lo que no tiene en sí mismo el principio que le sirva de fundamento. Y, puesto que lo finito

conduce a lo infinito y lo presupone, lo relativo a lo absoluto, este principio no puede ser otro que Dios. Como culminación de la tarea educadora, hecha de amor, de razón y de resolución, es preciso acudir a Dios, fuente de todo amor, razón suprema y voluntad providente. ¿No será, en suma, preciso afirmar que sólo en Dios es posible hallar la fuente suprema y última de toda verdadera educación?"⁽¹⁷⁹⁾

Siguiendo sus propias palabras podríamos decir acerca del pensamiento del propio Joaquim Xirau: «*Como culminación de la tarea filosófica, hecha de amor, es preciso acudir a Dios*».

Hemos visto que la forma privilegiada de acceder a Dios es la *vía mística*. La vía mística, como hemos visto que Joaquim Xirau nos plantea, no es otra cosa que la *vida cristiana*. Dios, ya lo hemos visto, aparece en el recinto interior. Aparece cuando realmente llegamos hasta el fondo de nuestra intimidad. Para ello no es necesaria una actitud «esforzada». Mucho más sencillo: lo que se necesita es una actitud de *humildad*, una actitud *arrodillada*. Así la gracia de Dios, el amor de Dios, se derrama sobre aquel que la desea recibir.

Los hombres que paradigmáticamente nos han enseñado esta actitud son esas almas egregias: son los *místicos*. De ahí, nos decía Joaquim Xirau comentando la obra de Bergson, "el valor excepcional, para la investigación filosófica, del testimonio de los grandes místicos."⁽¹⁸⁰⁾

Por todo ello se plantea como necesidad fundamental la formulación de una *filosofía cristiana*. Que sea *auténticamente* cristiana. Sin injerencias de modos de pensar ajenos al

cristianismo. Sin injerencias de modos de pensar que se elaboren con nociones incompatibles con los grandes descubrimientos del cristianismo, es decir, la *intimidad personal* y el amor como amor de una intimidad a otra intimidad.

Esta necesidad de formular una filosofía auténticamente cristiana fue reivindicada en diversas ocasiones por Joaquim Xirau a lo largo de su obra. En su memorable y bellísimo artículo «Charitas» nos dice Joaquim Xirau: "La nova vida -nos dice Joaquim Xirau refiriéndose a lo que el cristianismo trae consigo- tarda a trobar la seva formulació adequada. Podríem dir potser que en rigor no l'ha trobada encara."⁽¹⁸¹⁾ Más tarde, en *Amor y mundo*, nos dice: "El cristianismo abre el nuevo camino. [...] Deshacerse de los viejos andamiajes requiere, sin embargo, un esfuerzo vigoroso y persistente. Sólo mediante él será posible llegar a la formulación de una filosofía auténticamente cristiana."⁽¹⁸²⁾

Pues bien, si reparamos en lo que ha realizado Joaquim Xirau podemos apreciar claramente que nuestro filósofo catalán ha llevado a cabo la formulación de una *filosofía cristiana*, auténticamente cristiana. Esto lo podemos sintetizar en cuatro puntos, que son los siguientes:

Primero: Una filosofía desde la persona y el amor.

En efecto, como ya vimos, el cristianismo descubre dos realidades que serán fundamentales: la *intimidad personal* y el amor como amor personal. Desde la actitud del cristianismo, el amor se dirige a la *intimidad*, se dirige al *centro de la persona*. El amor es amor *personal*.

Como amor paradigmático está Dios. El Dios del cristianismo, que **es** amor. El cristianismo revolucionó la historia: nos reveló que Dios es amor. "No que té amor –veíamos que subrayaba Joaquim Xirau–, sinó que està constituít per ell."⁽¹⁸³⁾ "Per amor –nos dice más adelante Joaquim Xirau– es fa Déu creador. Per amor baixa a la terra i es fa home entre els homes, miserable entre els miserables i es sotmet a la creu."⁽¹⁸⁴⁾

Así, Dios es un escándalo para los hombres. Dios se hace hombre para redimir a todos los hombres. Dios ofrece su amor a todos. "Déu es fa home i és escàndol pels homes, perque vessa el seu amor redemptor precisament sobre allò que per als homes és el més baix. L'amor de Déu encarnat en la persona del seu fill descendeix sobre allò que està més a prop de la perdició i ho salva per la seva sola presència."⁽¹⁸⁵⁾

En efecto, Dios se revela en la persona de Jesús de Nazaret. Así derrama su amor sobre los hombres. Así se encarna y se inserta en la historia de la humanidad. Y su amor no sólo sobre los más humildes, sino sobre aquellos que aparentemente están más cerca de la «perdición».

Así pues, una filosofía auténticamente cristiana se tiene que basar en estas dos realidades fundamentales: la persona, en cuanto intimidad personal, y el amor, en cuanto amor personal (cuyo ejemplo paradigmático es Dios–amor). Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la filosofía de Joaquim Xirau fue un efectivo desarrollo de esas dos nociones: *persona* y *amor*, en el sentido más radicalmente cristiano.

Segundo: la dialéctica del espíritu renovado.

Para realizar un *filosofía cristiana* no sólo tenemos que afirmar la persona y el amor. Necesitamos, a su vez, llevar a cabo una dialéctica que no deforme esas realidades descubiertas. Ello no es fácil. Las realidades descubiertas, la intimidad personal y el amor personal, son inaprehensibles con el *logos* helénico. El *logos* de la lógica de la identidad, del cosismo que lleva implícito el «sentido común», es incapaz de tratar e indagar esas realidades tan sutiles como son el recinto de la interioridad personal y el amor que se dirige a esa interioridad.

Así nos lo dice Joaquim Xirau: "La dialèctica de l'esperit renovat —nos dice Joaquim Xirau— xoca constantment amb els esquemes de la vella lògica conceptual. Constantment la lògica —la paraula— mata l'esperit, i l'esperit esbotza les estructures esquemàtiques de la llei. Racionalisme i mística s'oposen i es neguen i només rarament i d'una manera esporàdica apareixen moments de superació."⁽¹⁸⁶⁾

Pues bien: este esfuerzo de superar la lógica de la identidad, este esfuerzo de llegar a una filosofía que trate con nociones que no desvirtúan la *intimidad personal* y el amor, lo ha llevado a cabo Joaquim Xirau con la *dialéctica integradora*, que, como hemos visto, es la *dialéctica del amor*.

Esta *dialéctica integradora* es, justamente, la «*dialéctica del espíritu renovado*», la «*dialèctica de l'esperit renovat*». Con esta nueva dialéctica se superan las antinomias de la lógica de la identidad: se supera la *rigidez de la ley*, la rigidez del *sí* y del *no*.

Tercero: el camino de acceso a Dios.

Desde esta dialéctica, desde la *dialéctica integradora* (que es la dialéctica del amor, la «dialéctica del espíritu renovado») es desde donde es posible la experiencia mística.

Y es, como hemos visto, en esta experiencia mística donde se nos hace accesible la realidad de Dios. Vano sería buscarlo en la actitud *racionalista* de la demostración. "En un cert sentit -nos dice Joaquim Xirau-, tot intent de *demostració* de l'Amor comporta ja la seva destrucció. *Demostrar* l'existència de Déu és d'alguna manera suprimir Déu en allò en que té de més peculiar. Per això, amb gran conseqüència, afirma la metafísica cristiana que sense la fe, que es funda en la gràcia -sense l'amor-, no hi ha *logos*. L'amor és previ al *logos*. La ciència presuposa la fe." (187)

La mirada de la actitud racionalista (la mirada del «*intelectualismo*») es incapaz de ver la realidad en su integridad. Para el racionalismo, por la abstracción que hace, por la deformación de la realidad que lleva consigo, es imposible «ver» la sutil realidad de la *intimidad personal*. Mucho menos, la realidad de Dios, que sólo aparece en la interioridad, ante la «*mirada fervorosa*», ante la mirada amorosa (ante la mirada de la «dialéctica del espíritu renovado»). Intentar *demostrar* la realidad de Dios sería, justamente, matar esa realidad. Porque, como hemos dicho, esa realidad, la realidad de Dios, acontece, se *muestra*, en la «*diracción intencional valorativa*». La «*dirección intencional intelectual*» no es apta para acercarse a Dios. Para intentar *demostrar* la existencia de Dios tendríamos que reducir esa realidad a los esquemas abstractos del

«intelecto». Y eso significaría *ipso facto* matar la auténtica realidad de Dios. A Dios sólo se puede acceder mediante el amor. Es decir, la realidad de Dios sólo es accesible mediante la «dirección intencional valorativa».

Esto es, justamente, como hemos visto, lo que Joaquim Xirau nos ha propuesto: llegar a Dios a través de la dialéctica integradora, a través de la dialéctica del amor. Es decir: se llega a Dios através del amor cristiano, a través de la vida cristiana, que como hemos visto, no es otra cosa que la vida mística.

Cuarto: el camino de salvación.

El sentido último y más profundo de la filosofía es ser un *camino de salvación*. "Desde Sócrates y, sobre todo, a partir del Renacimiento —veíamos que nos decía Joaquim Xirau—, el ejercicio del pensamiento filosófico es, para el Hombre que se hunde, un empresa de salvación."⁽¹⁸⁸⁾

Pues bien, esta salvación, que es la tarea esencial de la filosofía, la encuentra Joaquim Xirau encarnada de forma perfecta en el ideal del *amor cristiano*. "La salvación —nos dice Joaquim Xirau— no se adquiere por la adquisición progresiva de riquezas. El espíritu y la gracia nos son dados de una vez. En posesión de ella, pletórico el recinto de la vida interior, derramarse, entregarse sin reserva, es una hecho natural. No hay en ello cálculo ni consideración alguna utilitaria. Quien vive se desvive."⁽¹⁸⁹⁾ Y a continuación cita Joaquim Xirau la frase evangélica: «Quien busca la vida la perderá. Quien niega su vida por amor, la ganará.»

Así pues, el camino más fundamental y último de salvación lo encuentra Joaquim Xirau en la propuesta *cristiana*.

En conclusión, vemos que el pensamiento de Joaquim Xirau se identifica plenamente con el pensamiento cristiano. En efecto: *en primer lugar*, Joaquim Xirau elabora su filosofía en torno a las dos nociones que por excelencia han de definir una filosofía cristiana: la intimidad personal y el amor personal, cuyo paradigma es Dios-amor. *En segundo lugar*, Joaquim Xirau encuentra en la dialéctica integradora el camino para adentrarse en la realidad, sin deformarla, superando así las contradicciones que lleva consigo la lógica cosificadora de la identidad. Esta dialéctica integradora es, como hemos visto, la «*dialèctica de l'esperit renovat*», la dialéctica del *hombre nuevo* que el cristianismo instauro. *En tercer lugar*, Joaquim Xirau ve en la vida mística el camino privilegiado de acceso a Dios. Y considera que esta vida mística se identifica, precisamente, con la vida cristiana. Por último, *en cuarto lugar*, Joaquim Xirau ve plasmado en el cristianismo el sentido último de la filosofía: ser un camino de salvación.

No parece exagerado, después de todo lo visto, decir que Joaquim Xirau llevó a cabo **«la formulación de una filosofía auténticamente cristiana»**.

4.4.5 EL MUNDO EN LAS MANOS DE DIOS.

Detrás del mundo, pues, está la realidad de Dios. La realidad de Dios se hace presente ante la actitud de la mirada

amorosa. Y esta actitud constituye lo más específicamente humano: "[...] ser hombre -nos dice Joaquim Xirau- significa abrir amorosamente el espíritu a todas las fuerzas de la vida y elevarlas a la plenitud de su originaria nobleza." ⁽¹⁹⁰⁾

Esta mirada amorosa hace que el espíritu encuentre perspectivas insospechadas para una mirada indiferente. En último término, como hemos visto antes, aparece Dios. "El amor -nos dice Joaquim Xirau- abre caminos y perspectivas. El intelecto precisa perfiles, destaca y fija los elementos eternos de la perspectiva iluminada. Ante el amor encendido de san Francisco deviene el mundo transparente y, por transparencia, tras las cosas todas, grandes o pequeñas, se le revela la faz de Dios." ⁽¹⁹¹⁾

Cuando Dios aparece ante la mirada del hombre todo queda radicalmente transformado. ¿Qué sentido tiene la historia de la humanidad? ¿Qué sentido tiene este correr de unas vidas tras de otras, de unas muertes tras de otras? ¿Qué sentido tiene este *devenir* en el que el hombre rueda generación tras generación? Cuando el mundo que aparece ante nosotros es *un mundo que está en las manos de Dios*, el horizonte misterioso se ilumina. Sospechamos que todas las preguntas anteriores empiezan a tener una respuesta.

En nuestra reflexión partíamos de aquellas penetrantes y tremendas palabras que Javier Marías nos decía. "A veces tengo la sensación -nos decía Javier Marías- de que nada de lo que sucede sucede, porque nada sucede sin interrupción, nada perdura ni se recuerda incesantemente, y hasta la más monótona y rutinaria de las existencias se va anulando y negando a sí misma

en su aparente repetición hasta que nada es nada ni nadie es nadie que fueran antes, y la débil rueda del mundo es empujada por desmemoriados que oyen y ven y saben lo que no se dice ni tiene lugar ni es cognoscible ni comprobable."⁽¹⁹²⁾ Ahora vemos la *insuficiencia* de estos planteamientos. Porque el transcurrir del tiempo es un transcurrir de un tiempo que tiene un *sentido trascendente*. En parte ya lo veíamos al mostrarnos Joaquim Xirau el sentido de la experiencia ontológica, donde el ser y el tiempo tienen la multidimensionalidad de lo «voluminoso». Por eso el pasado siempre *permanece* como una dimensión del *presente*. No podemos decir que «nada perdura», porque desde mi presente *perdura mi pasado*. Porque en alguna medida *soy mi pasado*.

"Lo que se da —continúa diciéndonos Javier Marías— es idéntico a lo que no se da, lo que descartamos o dejamos pasar idéntico a lo que tomamos y asimos, lo que experimentamos idéntico a lo que no probamos, y sin embargo nos va la vida en escoger y rechazar y seleccionar, en trazar una línea que separe esas cosas que son idénticas y haga de nuestra historia una historia única que recordemos y pueda contarse. Volcamos toda nuestra inteligencia y nuestros sentidos y nuestro afán en la tarea de discernir lo que será nivelado, o ya lo está, y por eso estamos llenos de arrepentimientos y de ocasiones aprovechadas, cuando lo cierto es que nada se afirma y todo se va perdiendo. O acaso es que nunca hubo nada."⁽¹⁹³⁾

Ahora apreciamos la insuficiencia de esta visión de la vida y de la historia. Porque la historia tiene sentido, *sentido trascendente*: "[...] el acaecer histórico —nos dice Joaquim

Xirau- se halla impregnado de razón. El curso de las edades se desarrolla con ordenación divina. Todo se halla penetrado de orden y medida y aspira a la plenitud orgánica de su fin."⁽¹⁹⁴⁾

Efectivamente, la historia no es un rodar ciego, de desmemoriados que se suceden los unos a los otros. Muy al contrario, nos dice Joaquim Xirau: "Las experiencias de la humanidad en la historia son orientaciones complementarias de un destino universal y trascendente."⁽¹⁹⁵⁾ Y más adelante sigue diciéndonos: "El pensamiento humano surge de la historia y se desarrolla en la historia. Pero el acaecer histórico se halla impregnado de razón. El curso de las edades se desarrolla con ordenación divina. Todo se halla penetrado de orden y medida y aspira a la plenitud orgánica de su fin."⁽¹⁹⁶⁾

Ahora, pues, todo adquiere una nueva fisonomía. Hay que afirmarlo: somos temporales, somos históricos. Pero el hecho de que seamos temporales e históricos no debe llevarnos a la desesperación ni al relativismo. "La concepción histórica de la vida del espíritu -nos dice Joaquim Xirau- no lleva necesariamente consigo relativismo alguno. El hecho de que las cosas cambien no excluye la posibilidad de aprehenderlas en su configuración eterna."⁽¹⁹⁷⁾ Y esto es así porque: "Todo momento de la historia y de la vida -explica Joaquim Xirau- participa en la eternidad."⁽¹⁹⁸⁾

Ahora, desde este mundo que nos ha presentado Joaquim Xirau, desde este mundo que está **en las manos de Dios**, adquiere todo su sentido las palabras que al comienzo de este capítulo recordábamos: "A medida que la mirada amorosa se extiende sobre

los diversos sectores de la realidad —nos dice Joaquim Xirau—, los enaltece con su presencia. [...] Lo «natural» pasa a ser simplemente un departamento de lo sobrenatural. Aparece el prodigio. Todo se hace milagro."⁽¹⁹⁹⁾

Si miramos al camino recorrido, nos queda por responder una pregunta clave: ¿cuál es el sentido de la *muerte*? La muerte se nos presentaba como el problema más radical. Las palabras de Unamuno siguen resonando en nuestro espíritu: "Si del todo morimos, ¿para qué todo? ¿Para qué?"⁽²⁰⁰⁾ Ante la muerte no caben concesiones. Como nos decía Javier Sádaba, ante una muerte, especialmente la de un ser querido, "se alza la radical separación de la persona con la que hasta el momento estabas comunicándote con toda la cercanía del mundo. Es un corte absoluto, sin mediaciones. Algo que no pertenece ya en nada a la vida. La distancia entre el ser vivo y muerto es lo más anticotidiano que puede uno imaginar. Se establece, por hablar de alguna forma, una distancia *absoluta*. Entre el vivo y el muerto no hay grado alguno. Si la vida es cuestión de grados, la muerte por su parte, es la negación de cualquier estadio intermedio. El muerto, de manera irrevocable, no está. Ni siquiera se puede hablar de distancias (a no ser que, extrañamente, pudiéramos hablar de distancia entre ser y nada). Si mientras se vive nada es definitivo, en la muerte todo es definitivo."⁽²⁰¹⁾

Hemos de decir que Joaquim Xirau nunca fue explícito acerca de la solución para este magno problema de la muerte. Pero algo sí podemos decir: podemos decir que en el mundo que nos ha

presentado Joaquim Xirau, también la muerte se presenta como un acontecimiento con *sentido*. No podemos aventurar a decir nada más. No podemos aventurarnos a concretar el «más allá» de la muerte. Pero sí podemos decir que la vida es una vida llena de *esperanza*. Ya lo veíamos: "El hombre —nos decía Joaquim Xirau— es un ser transitivo. Pero el tránsito supone proyección del pasado al futuro y aspiración infinita, *esperanza*." ⁽²⁰²⁾

En un mundo que está en las manos de Dios, el hombre se sitúa ante la muerte en una actitud de *serenidad esperanzada*. Así nos lo decía anteriormente Joaquim Xirau: "Un deseo de vivir para realizar, directamente guiado por la mano de Dios y convertido en su instrumento, lo que en sus designios me señala, compadece y se equilibria con la serena impassibilidad ante la muerte." ⁽²⁰³⁾

Desde todo lo visto en este apartado, podemos apreciar lo que anunciábamos al principio del capítulo: la esencial referencia de los dos «grupos» de problemas tratados en este «cuarto movimiento». En efecto, como hemos visto, el *problema de lo religioso* sólo queda aclarado desde la *dialéctica integradora*. Sólo desde el amor que se da en el recinto de la intimidad descubrimos la presencia de Dios. Y sólo desde esa actitud superamos las dicotomías que se nos presentaban al comienzo del capítulo. Sólo desde la *dialéctica integradora*, sólo desde la *dialéctica amorosa* respondemos a las preguntas que se nos planteaban al comienzo de este capítulo. De ahí la esencial *unidad* de este «cuarto movimiento».

Podemos ahora recordar las palabras que citábamos de Bergson en la Introducción: "Un filósofo digno de este nombre no ha dicho jamás más que una sola cosa."⁽²⁰⁴⁾ Sin duda Joaquim Xirau «merece» el nombre de filósofo. En él también podemos apreciar lo que nos dice Bergson, que intentó decir «una sola cosa».

Desde la mirada amorosa que acontece en la intimidad, desde el espíritu esperanzado que lleva consigo la presencia de Dios, podríamos aventurar a enunciar esa «sola cosa» que nos «dice» Joaquim Xirau:

La vida —entendiéndola tanto desde el punto de vista de la realidad personal y biográfica, como desde el punto de vista de la realidad histórica y colectiva— tiene sentido, en la acepción más estricta del término, es decir, tiene un sentido trascendente.

NOTAS AL CAPITULO CUARTO

1. AMOR Y MUNDO, pág. 104.
2. AMOR Y MUNDO, pág. 122.
3. AMOR Y MUNDO, pág. 123.
4. AMOR Y MUNDO, pág. 123.
5. AMOR Y MUNDO, pág. 123.
6. AMOR Y MUNDO, pág. 123.
7. AMOR Y MUNDO, pág. 125.
8. AMOR Y MUNDO, pág. 124.
9. AMOR Y MUNDO, pág. 124.
10. AMOR Y MUNDO, pág. 125.
11. UNAMUNO, MIGUEL DE, *Nicodemo el fariseo*, en *Obras Completas*, vol. VII, Editorial Escelicer, Madrid, 1966, pág. 367.
12. AMOR Y MUNDO, pág. 127.
13. AMOR Y MUNDO, pág. 127.
14. AMOR Y MUNDO, pág. 15.
15. AMOR Y MUNDO, pág. 15.
16. AMOR Y MUNDO, pág. 15.
17. «Being and objectivity», pág. 145.
18. «Being and objectivity», nota 2, pág. 145.
19. LO FUGAZ Y LO ETERNO, págs. 214–215.
20. «La Plenitud Orgánica», pág. 186.
21. «Being and objectivity», pág. 145.
22. «La conquista de la objetividad», pág. 23.

-
23. «La conquista de la objetividad», págs. 23-24.
 24. Citada en AMOR Y MUNDO, pág. 127.
 25. «Being and objectivity», pág. 145.
 26. «Being and objectivity», pág. 146.
 27. «Poderío, magia, intelecto», pág. 256.
 28. «Poderío, magia, intelecto», pág. 260.
 29. «Poderío, magia, intelecto», pág. 261.
 30. «Poderío, magia, intelecto», pág. 260.
 31. «Poderío, magia, intelecto», págs. 262-263.
 32. «Poderío, magia, intelecto», pág. 266.
 33. «Poderío, magia, intelecto», pág. 267.
 34. AMOR Y MUNDO, pág. 132.
 35. «Poderío, magia, intelecto», pág. 265.
 36. «Las dimensiones del tiempo», pág. 232.
 37. «Las dimensiones del tiempo», pág. 233.
 38. «Las dimensiones del tiempo», pág. 233.
 39. «Las dimensiones del tiempo», pág. 234.
 40. «Las dimensiones del tiempo», pág. 232.
 41. «Las dimensiones del tiempo», pág. 235.
 42. «Las dimensiones del tiempo», pág. 235.
 43. «Las dimensiones del tiempo», pág. 235.
 44. «Las dimensiones del tiempo», pág. 237.
 45. «Las dimensiones del tiempo», pág. 236.
 46. «Las dimensiones del tiempo», pág. 237.
 47. «Las dimensiones del tiempo», pág. 237.
 48. «Las dimensiones del tiempo», pág. 238.
 49. «Being and objectivity», pág. 145.

-
50. «Being and objectivity», pág. 145.
 51. «Las dimensiones del tiempo», pág. 230.
 52. «Las dimensiones del tiempo», pág. 230.
 53. «Las dimensiones del tiempo», pág. 239.
 54. «Las dimensiones del tiempo», pág. 239.
 55. «Being and objectivity», pág. 145.
 56. «Las dimensiones del tiempo», pág. 241.
 57. «Las dimensiones del tiempo», pág. 242.
 58. «Las dimensiones del tiempo», pág. 243.
 59. «Las dimensiones del tiempo», pág. 242.
 60. «Las dimensiones del tiempo», pág. 243.
 61. «Las dimensiones del tiempo», pág. 244.
 62. «Las dimensiones del tiempo», pág. 244.
 63. «Las dimensiones del tiempo», pág. 245.
 64. «Las dimensiones del tiempo», pág. 246.
 65. «Las dimensiones del tiempo», pág. 246–247.
 66. «Las dimensiones del tiempo», pág. 247.
 67. «Las dimensiones del tiempo», pág. 247.
 68. «Las dimensiones del tiempo», pág. 248.
 69. «Las dimensiones del tiempo», pág. 248.
 70. «Las dimensiones del tiempo», pág. 241.
 71. AMOR Y MUNDO, pág. 127.
 72. «Being and objectivity», pág. 146.
 73. «Being and objectivity», pág. 146.
 74. AMOR Y MUNDO, pág. 129.
 75. «Being and objectivity», pág. 146.
 76. «Being and objectivity», pág. 147.

-
77. «Being and objectivity», pág. 147.
 78. «Being and objectivity», pág. 147.
 79. AMOR Y MUNDO, pág. 130.
 80. AMOR Y MUNDO, pág. 131.
 81. AMOR Y MUNDO, pág. 130.
 82. AMOR Y MUNDO, pág. 130.
 83. AMOR Y MUNDO, pág. 131.
 84. «Las dimensiones del tiempo», pág. 249.
 85. «Being and objectivity», nota 7, pág. 152.
 86. WHITEHEAD, A. N., *Modos de pensamiento*, Losada, Buenos Aires, 1940, págs 19–20.
 87. *Ibidem*, pág. 20.
 88. *Ibidem*, pág. 70.
 89. *Ibidem*, pág. 100.
 90. *Ibidem*, pág. 107.
 91. *Ibidem*, pág. 111.
 92. *Ibidem*, pág. 68.
 93. BERGSON, pág. 13.
 94. BERGSON, pág. 13.
 95. «La Plenitud Orgánica», pág. 165.
 96. «La Plenitud Orgánica», pág. 174.
 97. «La Plenitud Orgánica», pág. 174.
 98. «La Plenitud Orgánica», pág. 174.
 99. «La Plenitud Orgánica», pág. 176.
 100. «La Plenitud Orgánica», pág. 175.
 101. «La Plenitud Orgánica», págs. 187–188.
 102. «La Plenitud Orgánica», pág. 188.
 103. «Being and objectivity», pág. 145.

-
104. «La Plenitud Orgánica», pág. 188.
 105. «La Plenitud Orgánica», pág. 188.
 106. AMOR Y MUNDO, pág. 127.
 107. «Las dimensiones del tiempo», pág. 249.
 108. «Las dimensiones del tiempo», pág. 249.
 109. «Las dimensiones del tiempo», pág. 249.
 110. AMOR Y MUNDO, pág. 132.
 111. AMOR Y MUNDO, pág. 148.
 112. AMOR Y MUNDO, pág. 148.
 113. AMOR Y MUNDO, pág. 149.
 114. AMOR Y MUNDO, pág. 131.
 115. «Las dimensiones del tiempo», pág. 242.
 116. AMOR Y MUNDO, pág. 138.
 117. AMOR Y MUNDO, pág. 139.
 118. AMOR Y MUNDO, pág. 139.
 119. AMOR Y MUNDO, págs. 139-140.
 120. AMOR Y MUNDO, pág. 140.
 121. AMOR Y MUNDO, pág. 140.
 122. AMOR Y MUNDO, pág. 141.
 123. AMOR Y MUNDO, pág. 142.
 124. AMOR Y MUNDO, pág. 141.
 125. AMOR Y MUNDO, pág. 142.
 126. AMOR Y MUNDO, pág. 143.
 127. AMOR Y MUNDO, pág. 143.
 128. AMOR Y MUNDO, pág. 143.
 129. AMOR Y MUNDO, págs. 143-144.
 130. ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, vol. I, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pág. 311.

-
131. AMOR Y MUNDO, pág. 144.
 132. AMOR Y MUNDO, pág. 144.
 133. AMOR Y MUNDO, pág. 145.
 134. AMOR Y MUNDO, pág. 145.
 135. AMOR Y MUNDO, pág. 145.
 136. AMOR Y MUNDO, pág. 146.
 137. «Las dimensiones del tiempo», pág. 237.
 138. «Being and objectivity», nota 7, pág. 152.
 139. «Being and objectivity», nota 7, pág. 152.
 140. «Being and objectivity», nota 7, pág. 152.
 141. «Being and objectivity», nota 7, pág. 152.
 142. AMOR Y MUNDO, pág. 146.
 143. AMOR Y MUNDO, pág. 146.
 144. AMOR Y MUNDO, pág. 147.
 145. AMOR Y MUNDO, pág. 148.
 146. AMOR Y MUNDO, pág. 146.
 147. AMOR Y MUNDO, pág. 149.
 148. «Las dimensiones del tiempo», pág. 250.
 149. «Las dimensiones del tiempo», pág. 250.
 150. BERGSON, pág. 54.
 151. BERGSON, pág. 54.
 152. RAMON LULL, pág. 277.
 153. RAMON LULL, pág. 277.
 154. RAMON LULL, pág. 277.
 155. RAMON LULL, pág. 277.
 156. RAMON LULL, pág. 277.
 157. RAMON LULL, págs. 277-278.

-
158. RAMON LULL, pág. 278.
 159. RAMON LULL, pág. 279.
 160. RAMON LULL, pág. 279.
 161. RAMON LULL, pág. 279.
 162. RAMON LULL, pág. 279.
 163. RAMON LULL, pág. 279.
 164. RAMON LULL, pág. 279.
 165. AMOR Y MUNDO, pág. 40.
 166. AMOR Y MUNDO, pág. 40.
 167. AMOR Y MUNDO, pág. 40.
 168. AMOR Y MUNDO, pág. 279.
 169. RAMON LULL, pág. 279.
 170. RAMON LULL, pág. 280.
 171. RAMON LULL, pág. 280.
 172. RAMON LULL, pág. 280.
 173. RAMON LULL, pág. 280.
 174. RAMON LULL, pág. 280.
 175. RAMON LULL, pág. 281.
 176. RAMON LULL, pág. 281.
 177. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 223.
 178. HUSSERL, pág. 13.
 179. COSSIO, pág. 128.
 180. BERGSON, pág. 54.
 181. «Charitas», pág. 50.
 182. AMOR Y MUNDO, pág. 139.
 183. «Charitas», pág. 47.
 184. «Charitas», pág. 48.

-
185. «Charitas», pág. 49.
 186. «Charitas», pág. 50.
 187. «Charitas», pág. 50.
 188. HUSSERL, pág. 13.
 189. AMOR Y MUNDO, pág. 41.
 190. COSSIO, pág. 117.
 191. AMOR Y MUNDO, pág. 150.
 192. MARÍAS, JAVIER, *Corazón tan blanco*, Anagrama, Madrid, pág. 37.
 193. *Ibidem*, pág. 37.
 194. COSSIO, pág. 120.
 195. COSSIO, pág. 95.
 196. COSSIO, pág. 120.
 197. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 222.
 198. LO FUGAZ Y LO ETERNO, pág. 223.
 199. AMOR Y MUNDO, pág. 104.
 200. UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, vol. VII, editorial Escelicer, Madrid, 1966, pág. 134.
 201. SÁDABA, JAVIER, *Saber morir*, Ediciones Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1991, págs. 78-79.
 202. AMOR Y MUNDO, pág. 148.
 203. RAMON LULL, pág. 281.
 204. Cita tomada de CHACÓN, PEDRO, «Mecánica y mística: la filosofía de la religión de Henri Bergson», en *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*, Editorial Trotta, Madrid, 1994, pág. 404.

CONCLUSIONES

Joaquim Xirau, hemos visto, se siente vinculado a la **tradición hispánica**, desde su *instalación* como **catalán**. Consideró como los más grandes representantes de la esencia del alma hispánica a Lull, a Vives, a Cossío. Ellos representan paradigmáticamente lo que los mejores españoles han llevado a cabo: un **humanismo** de talante cristiano y liberal. Desde este talante Joaquim Xirau se abrió a otras influencias no catalanas. De hecho su relación tan estrecha con Ortega y su círculo lo hace convertirse en figura «puente» entre los movimientos filosóficos de Madrid y Barcelona. Y desde esta voluntad de apertura Joaquim Xirau estuvo abierto a las diferentes filosofías. De una manera especial se acercó a Husserl, a Max Scheler y a Heidegger. También es especialmente destacable la presencia de Bergson y Whitehead en su obra.

Vamos a intentar extraer las **conclusiones** que de su pensamiento filosófico podemos destacar.

PRIMERA: Si nos fijamos en el camino recorrido vemos que en todo momento, en los cuatro «movimientos» hemos tratado de un mismo tema: **el amor**. En el «primer movimiento» veíamos que para Joaquim Xirau la vida sólo tiene sentido si la vivimos desde una actitud amorosa. «Quien a costa de su alma conserva la vida, la perderá y quien perdiere su vida por amor mío, la volverá a hallar.»⁽¹⁾ Esto nos lo recordaba Joaquim Xirau en uno de los trances más angustiosos de su vida, el comienzo de su exilio en 1939. Sólo desde el amor tiene la vida sentido. Porque sólo en

el amor —como nos dice reiteradamente Joaquim Xirau a lo largo de su obra— se puede hallar un ideal que dé sentido a la vida. En el «segundo movimiento», y después de la crítica al intelectualismo husserliano, veíamos que la realidad radical, *mi vida*, sólo queda iluminada ante la mirada del amor. De ahí la necesidad de indagar la conciencia amorosa, que es justamente de lo que tratamos en el «tercer movimiento». Por último, el «cuarto movimiento» es una nueva investigación sobre el amor: por una parte, superamos la dicotomías de la lógica de la identidad a través de la dialéctica integradora, que es precisamente la dialéctica amorosa; pero, por otra parte, desde esta dialéctica amorosa planteamos lo más último de las ultimidades: el problema religioso. La vía para llegar a Dios, que es la fundamentación más última del sentido de la realidad, es la vía mística. Ésta no es otra cosa que la vida cristiana, es decir, la vida amorosa. Sólo desde el amor llegamos a vislumbrar el sentido último de la existencia. Y este sentido último es lo que Joaquim Xirau trata de esclarecer. Por lo tanto, el amor está presente de forma constante en el recorrido que hemos hecho.

SEGUNDA: Pero en este recorrido junto a la realidad amorosa se destaca la **intimidad personal**. Y es que la una no puede existir sin la otra. Es el gran descubrimiento del cristianismo: el amor como amor de una intimidad personal a otra intimidad personal. Primariamente el amor es amor de Dios —intimidad personal— al hombre —intimidad personal—. El cristianismo, desde su concepción de *Dios-amor*, descubre el carácter más originario

de la relación amorosa. La actitud amorosa paradigmática es el amor de Dios, amor absolutamente gratuito. Así nos lo dice la I Carta de San Juan: "El amor existe por esto: no porque amáramos nosotros a Dios, sino porque él nos amó a nosotros y envió a su Hijo para que expiase nuestros pecados." (I Juan 4, 10) El amor no existe porque los hombres *aspiren* a Dios, como habían pensado los griegos. El amor de los hombres existe *porque* Dios se lo ha dado *graciosamente*. El amor como entrega gratuita de Dios al hombre. Desde esta perspectiva sólo tiene sentido el amor como la actitud de *entrega* de una intimidad personal: Dios, de forma paradigmática.

La *intimidad* es, por lo tanto, la realidad que necesariamente acompaña al amor. Podemos hablar, por lo tanto, del binomio «*amor/intimidad*», en el que cada uno de los componentes exige la existencia del otro. Son dos realidades inseparables. Como hemos visto a lo largo de este trabajo este binomio *amor/intimidad* es absolutamente esencial en el pensamiento de Joaquim Xirau.

TERCERA: El *amor/intimidad* es desde donde acontece la **verdad**. La verdad se da cuando algo se me hace presente, diáfano. Y sólo en el *amor/intimidad* puedo ver, en toda su dimensión y autenticidad, cualquier realidad. El amor es *videncia*. En la intimidad, en nuestro recinto interior, es donde la realidad se hace *presente*. Por ello es en el *amor/intimidad* donde tiene lugar la verdad. Es el ámbito donde se hace realidad el imperativo metodológico de la fenomenología: «¡A las cosas mismas!». La

fenomenología impone la exigencia metodológica que nunca abandonará Joaquim Xirau. El cristianismo trae consigo el descubrimiento del amor como actitud que se da en la intimidad. Este amor cristiano (*amor/intimidad*) es la actitud privilegiada para que la exigencia metodológica de la fenomenología se haga posible. Por todo lo anterior, los dos pilares del pensamiento de Joaquim Xirau son: **la fenomenología y el cristianismo.**

CUARTA: Desde este binomio *amor/intimidad* se clarifica el nuevo sentido de la **ética**. El *amor/intimidad* requiere la abundancia de vida interior, requiere la *autoposesión* de uno mismo. Ahí radica el sentido de la ética: en la fidelidad a uno mismo; en la fidelidad a mi auténtico ser, a mi vocación. El verdadero imperativo ético es el imperativo de autenticidad, el imperativo pindárico: «**¡Llega a ser el que eres!**». Y desde ese respeto a mí mismo se constituye el respeto al otro. Porque sólo soy fiel a mí mismo cuando llevo a cabo el binomio *amor/intimidad*. Si delante de cualquier otro vierto sobre él el odio o la indiferencia, entonces no hago realidad el *amor/intimidad* en mí mismo y, por lo tanto, ese odio o esa indiferencia hacia el otro acaba revertiendo sobre mí mismo. La ética de la fidelidad a mí mismo exige y lleva consigo la ética de la fidelidad al otro.

Esta ética de la fidelidad a uno mismo exige la no aceptación de los valores «eternos». Cada uno lleva dentro de sí el ideal: su propia vocación. Adorar valores externos y rígidos es adorar ídolos. El único deber, el único imperativo es el

imperativo pindárico.

QUINTA: Desde el *amor/intimidad* también se fundamenta el sentido de la **educación**. Se deduce de lo que acabamos de mencionar acerca de la ética. En la relación educativa (relación educador-educando) el educador ha de amar. Y amar significa *ayudar* a que el educando llegue a su propia perfección: es decir, llegue a su propia mismidad. No se pueden elegir ideales estereotipados. Cada uno lleva dentro de sí una vocación, una imagen ideal a la que debe aspirar para llegar a ser él mismo. Esto ha de procurar el educador: que el educando llegue a ser lo que es. Esto es precisamente lo que proponía Cossío: *vivificar*.

Desde esta perspectiva la tarea educativa exige la actitud amorosa. Por ello no existe una relación absoluta educador-educando: el educador es en parte educando, y viveversa. En efecto: en la dialéctica amorosa, el que ama recibe amor. En el propio acto de amor, en la entrega del amor, ya se percibe la presencia de lo amado. De forma análoga, el educador es educado en su relación con el educando.

Pero hay algo más: la actitud amorosa implica siempre una cierta tarea educativa, porque amar siempre lleva consigo procurar la *perfección de lo amado*. El que ama, en su acto de amar, está ya llevando, en alguna medida, a su perfección al ser amado.

Así pues, por una parte la tarea educativa implica la actitud amorosa y, por otra parte, la actitud amorosa lleva dentro de sí la tarea educativa. Por tanto, existe una radical

coincidencia entre la dialéctica amorosa y la dialéctica educativa.

SEXTA: El *amor/intimidad* es el ámbito desde el cual descubrimos el verdadero sentido del **arte**. La mirada del artista debe ser una mirada amorosa. De otra forma —desde una mirada meramente indiferente, mucho más desde una mirada de odio— la realidad queda rebajada, queda deformada. Sólo desde la mirada amorosa *asistimos* a la realidad. El arte es una actividad *creativa* que desde un *estilo* propio llega a un *ideal* (entendido éste como lo esencial concreto). Cada realidad tiene infinitas perspectivas desde las cuales podemos verla. El artista busca hacer efectiva una de esas infinitas perspectivas posibles. Sólo la mirada amorosa podrá encontrar una perspectiva que vea la realidad, no que la *deforme con esquemas abstractivos*.

SEPTIMA: Desde el binomio *amor/intimidad* Joaquim Xirau establece la **dialéctica integradora**. A partir de dicha dialéctica se constituye una nueva ontología. El ser y el tiempo tienen una referencia mutua. La realidad es **realidad voluminosa**, porque el ser y el tiempo consisten siempre en trascenderse. La realidad es una realidad *ser/tiempo* multidimensional. Esta nueva concepción ontológica supera las dicotomías *actos-contenidos*. ¿Qué tiene prioridad los actos (el amor) o los contenidos (los valores)? La dialéctica integradora supera la aporía que se nos presentaba cuando queríamos contestar a la pregunta planteada. La dialéctica integradora nos muestra que *los valores fundamentan*

el amor, y a la vez, el amor fundamenta los valores. No existe prioridad de lo uno sobre lo otro.

La dialéctica integradora se identifica con la dialéctica amorosa. De hecho, el paradigma de la superación de la dicotomía actos-contenidos es el Dios-amor del cristianismo. Porque en Dios-amor, paradigma del amor/intimidad, todo acto de amor es valioso y todo lo valioso es amado por Dios.

OCTAVA: Desde el binomio amor/intimidad llegamos a lo más último: **el problema religioso**. El amor/intimidad es desde donde podemos llegar al acceso a Dios. La vía privilegiada para acceder a Dios es la vía mística. Y ella no es otra cosa que la vida cristiana, en donde se da el amor/intimidad. Dios aparece en la experiencia mística.

NOVENA: Desde la realidad de Dios adquiere sentido toda la existencia. La vida, tanto desde el punto de vista personal como histórico, tiene un sentido *trascendente*. Desde esta perspectiva la metáfora de la **sinfonía** adquiere todo su valor. Como señala Urs von Balthasar: "A través de su revelación, Dios ejecuta una sinfonía en la que no se sabe qué es más rico, si la armonía de su composición o la orquesta polifónica de la creación que la interpreta. [...] Evidentemente, el mundo no puede abarcar de una ojeada su propio pluralismo, porque la unidad nunca ha radicado en él, ni antes ni ahora. Pero el sentido de su pluralismo no consiste en rechazar la unidad que radica en Dios y que es comunicada por él, sino en adherirse a la sinfonía y en ajustarse

a la unidad que está por encima. En cuanto a los oyentes, no son otros que los propios intérpretes: al interpretar la divina sinfonía [...] todos experimentan para qué han sido reunidos. Al principio se sentían extraños los unos a los otros, incluso hostiles. De repente, cuando empieza el concierto, ven con toda claridad cómo sus diferentes voces no se limitan a sonar al unísono, sino que se integran en la superior belleza de la sinfonía."(²)

Así pues, ahora podemos ver todo el sentido que la metáfora de la *sinfonía* tiene para nosotros: la sinfonía nos habla tanto de la *expresión* misma de la filosofía en Joaquim Xirau, es decir, los cuatro «movimientos», como de lo *expresado* en la misma, es decir, el sentido último de la existencia humana. La *sinfonía* nos transmite la armonía y globalidad de la obra de Joaquim Xirau; pero también la *sinfonía* hace referencia al sentido trascendente de la realidad, como apunta Urs von Balthasar cuando utiliza esta metáfora.

DECIMA: Sin embargo, y a pesar de todo lo que nos ha revelado la obra de Joaquim Xirau, quedan pendientes todavía algunas cuestiones. Ya hicimos referencia a la falta de una elaboración más profunda de sus desarrollos ontológicos. Pero, aparte de esto, hay dos cuestiones que tienen una especial trascendencia.

La primera de ellas hace referencia al carácter *salvador* de la filosofía. Como veíamos, para Joaquim Xirau una filosofía auténtica ha de ser una filosofía *salvadora*. Pero, ¿cómo se puede

conseguir que la filosofía lleve a cabo su propia vocación salvadora? ¿Cómo es posible —en otras palabras— que la filosofía llegue a humanizar el mundo? Al final de su estudio sobre Bergson titulado *Vida, pensamiento y obra de Bergson* Joaquim Xirau escribía estas palabras: "El frenesí del goce ha desembocado en una serie de luchas atroces entre los individuos, las clases, las razas y los pueblos. Sólo si alcanzamos a compensarlo mediante el impulso del frenesí místico, nos será permitido recobrar el equilibrio perdido y hallar una esperanza de redención. Es preciso simplificar la vida, oponer, al afán inmoderado de goce y de lujo, la sobriedad y la simplicidad ascética. El maquinismo bien administrado puede servirnos de gran ayuda en la empresa. Libertado el hombre de los cuidados de la existencia mediante el poder de las máquinas, es posible que algún día disponga del tiempo libre necesario para instruirse, reflexionar, pensar. ¿Cómo es posible que las aspiraciones místicas y religiosas puedan anidar en una humanidad extenuada y deprimida por el trabajo que le obliga a ganarse el sustento sin poder evitar las privaciones y el espectro del hambre?"⁽³⁾

¿Podrá la filosofía «hallar una esperanza de redención»? ¿Llegarán a superarse algún día las «luchas atroces entre los individuos, las clases, las razas y los pueblos»? ¿Cómo hacer **real y efectivo** todo lo que nos transmite el pensamiento filosófico?

DECIMOPRIMERA: Otra cuestión importante se nos plantea: ¿cómo se compagina la voluntad de *claridad y evidencia* con la

importancia que, en último término, tiene la mística en el pensamiento de Joaquim Xirau? Por una parte, hemos visto que la mística es para Joaquim Xirau el camino privilegiado para llegar a lo más último de las ultimidades: Dios. Pero, por otra parte, Joaquim Xirau defiende por encima de todo el ideal de **claridad y evidencia**. En 1938, a propósito del recuerdo que hacía de Husserl, escribía estas reveladoras palabras: "La filosofía com a ciència exigeix la renúncia a tot intent despòtic, a tot domini de la força i de la suggestió irracional, a tota constricció «sobrenatural», i el lliurament incondicional als dictats de la raó. Només és possible d'arribar a la convivència i a l'harmonia per la lliure convicció vinculada a l'evidència. La filosofia occidental, des de la seva fundació, ha volgut ésser sempre aixó: impregnar la vida de Logos, limitar l'ímpetu dionisiac per la serenitat lluminosa d'Apolló."⁽⁴⁾ Esta vocación de claridad y evidencia fue mantenida en todo momento por Joaquim Xirau. Lo vimos en sus propios desarrollos sobre el análisis de la mística. Joaquim Xirau nos dice que la teoría sobre la mística "se reduce a la elaboración intelectual de la estructura íntima de la vida cristiana. En ella van implícitas una concepción del hombre y del mundo, una metafísica y una teología. Es la teoría de una vida, la experiencia radical de un alma elevada a términos de claridad y distinción."⁽⁵⁾ Es decir, la misma analítica de la vida mística ha de plegarse a la exigencia de la *claridad y distinción*. Por lo tanto, ha de mantenerse siempre la exigencia metodológica: «¡A las cosas mismas!».

A pesar de estas afirmaciones, Joaquim Xirau no desarrolló

en toda su magnitud la siempre problemática relación entre filosofía y mística.

DECIMOSEGUNDA: Joaquim Xirau caminaba en la búsqueda de una respuesta radical a todas estas cuestiones planteadas. Sin duda ello era percibido por sus discípulos. Así se expresa William D. Johnson, en su artículo «Método y fines de la filosofía de Joaquín Xirau»: "El autor, así como los demás que formamos parte del seminario del Dr. Xirau, sabemos y nos acordamos de que constantemente teníamos la impresión de estar al borde de un gran descubrimiento, de algo inefable y último que se cernía un poco más allá de nuestro alcance y que, sin embargo, nos llamaba y al llamarnos, nos orientaba."⁽⁶⁾ Y en el mismo sentido José M^a Calsamiglia y Jordi Maragall, discípulos de su etapa barcelonesa, en su artículo conjunto «Semblanza de Joaquín Xirau» nos dicen: "Su muerte accidental no truncó solamente las posibilidades de una exposición cada vez más rigurosa de la última fase de su pensamiento, sino que quebró la realidad misma de una integración vida-pensamiento, que maduraba lentamente como maduran todas las obras grandes y bellas."⁽⁷⁾

Pero, en cualquier caso, el camino estaba comenzado y, en gran parte, avanzado. Podemos enunciarlo así: *sólo en el amor se halla la vía para encontrar el sentido último de nuestra existencia*. Sólo desde el amor —en el sentido más profundo del término: **amor cristiano**— podremos buscar la verdad, y por ello también sólo a través del amor obtenemos la salvación. Es decir, sólo en la actitud amorosa llegamos a vislumbrar aquello con lo

que concluíamos el «cuarto movimiento»: que la vida, en toda sus dimensiones tiene un *sentido trascendente*. Ésta es la gran aportación que obtenemos de la lectura de la obra de Joaquim Xirau. Por ello, para sintetizar el sentido último del esfuerzo filosófico que llevó a cabo Joaquim Xirau recordaremos las palabras de San Pablo que ya citábamos al final del tercer capítulo:

«Ya puedo hablar las lenguas de los hombres y de los ángeles que, si no tengo amor, no paso de ser una campana ruidosa o unos platillos estridentes.

»Ya puedo hablar inspirado y penetrar todo secreto y todo el saber; ya puedo tener toda la fe, hasta mover montañas, que, si no tengo amor, no soy nada.

»Ya puedo dar en limosnas todo lo que tengo, ya puedo dejarme quemar vivo que, si no tengo amor, de nada me sirve.

»El amor es paciente, es afable; el amor no tiene envidia, no se jacta ni se engríe, no es grosero ni busca lo suyo, no se exaspera ni lleva cuentas del mal, no simpatiza con la injusticia, simpatiza con la verdad. Disculpa siempre, se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre.»(I Cor. 13, 1-7)

NOTAS A LAS CONCLUSIONES

1. «Por una senda clara», pág. 59.
2. VON BALTHASAR, HANS URS, *La verdad es sinfónica*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1979, pág. 6.
3. BERGSON, pág. 58.
4. «Husserl», pág. 543.
5. AMOR Y MUNDO, pág. 279.
6. JOHNSON, D. WILLIAM, «Método y fines de la filosofía de Joaquín Xirau», en *Cuadernos Americanos*, México, 1946, pág. 138.
7. CALSAMIGLIA, JOSÉ M., y MARAGALL, JORDI, «Semblanza de Joaquim Xirau», en *Ínsula*, número 234, Madrid, 1966, pág. 5.

BIBLIOGRAFIA

A) BIBLIOGRAFIA DIRECTA

I. LIBROS DE JOAQUIM XIRAU

Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna, Pedro Ortega, Madrid, 1921.

Rousseau y las ideas políticas modernas, Reus, Madrid, 1923.

Descartes y el idealismo subjetivo moderno, Universidad de Barcelona, 1927.

El sentido de la verdad, Cervantes, Barcelona, 1927.

El sentit de la veritat, Cervantes, Barcelona, 1929.

La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho, Huelves, Madrid, 1929.

L'Amor i la percepció dels valors, Universidad de Barcelona, 1936.

Amor y mundo, El Colegio de México, México, 1940.

La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología, Losada, Buenos Aires, 1941 (2ª ed., Troquel, Buenos Aires, 1966).

Lo fugaz y lo eterno, U.N.A.M., México, 1942.

Vida, pensamiento y obra de Bergson, Leyenda, México, 1943.

El pensamiento de Juan Luis Vives, Biblioteca del Pensamiento Vivo, Losada, Buenos Aires, 1944.

Manuel B. Cossío y la educación en España, El Colegio de México, México, 1945 (2ª ed., Ariel, Barcelona, 1970).

Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística, Orión, México, 1946.

Obras, U.N.A.M., 1963 (Contiene: *Amor y mundo*, *Lo fugaz y lo eterno*, *Vida y obra de Ramón Llull*).

Descartes, Leibniz, Rousseau (reedición en un sólo volumen de las obras: *Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna*, *Rousseau y las ideas políticas modernas*, *Descartes y el idealismo subjetivo moderno*), U.N.A.M., México, 1973.

Amor y mundo y otros escritos, Ediciones Península (serie universitaria), Barcelona, 1983 (contiene los libros: *Amor y mundo*, *Lo fugaz y lo eterno*; asimismo contiene los artículos: «Las dimensiones del tiempo» (versión al castellano del artículo «Time and its Dimensions») y «Poderío, magia, intelecto»).

Pedagogia i Vida (Introducció i tria de textos de Miquel Siguan i Soler), Eumo Editorial, Vic, 1986.

II. ARTICULOS DE JOAQUIM XIRAU

«Del concepte del còmic», *Quaderns d'Estudi*, vol. II, año IV, Barcelona, 1919.

«La filosofia i el mestre», *Bulletí dels Mestres*, vol. I, Barcelona, 1922.

«Del passar a la historia», *Bulletí dels Mestres*, vol. II, Barcelona, 1923.

«Pedagogía y practicismo», *Revista de Pedagogía*, vol. II, Madrid, 1923.

«Del moment cartesià», *Arxivs de l'Institut de Ciències*, Institut d'Estudis catalans, Palau de la Diputació, any XI, Barcelona, 1923.

«Notas sobre la fenomenología filosófica de Husserl», *Revista de Pedagogía*, vol. III, Madrid, 1924.

«Normas y valores», *Revista de Pedagogía*, Madrid, 1924.

«Consciència i realitat. El subjectivisme i la cultura moderna», *Revista de Catalunya*, vol. I, Barcelona, 1924.

«Orientaciones biológicas», *Revista de Pedagogía*, vol. III, Madrid, 1924.

«Kant y la cultura catalana», *La Revista*, vol. XI, Barcelona, 1925.

«Cultura relativista», *Revista de Pedagogía*, vol. IV, Madrid, 1925.

«Educación y libertad», *Revista de Pedagogía*, vol. IV, Madrid, 1925.

«La psicología de la forma», *Revista de Pedagogía*, vol. IV, Madrid, 1926.

«Filosofía y biología», *Universidad*, Zaragoza, 1927.

«Temes spinozians», *La Revista*, julio/diciembre, Barcelona, 1927.

«Direcciones filosóficas. El idealismo», *Revista de*

Pedagogía, vol. VI, Madrid, 1927.

«Direcciones filosóficas. El realismo», *Revista de Pedagogía*, vol. VI, Madrid, 1927.

«Direcciones filosóficas. El racionalismo», *Revista de Pedagogía*, vol. VII, Madrid, 1928.

«Direcciones filosóficas. El empirismo», *Revista de Pedagogía*, vol. VIII, Madrid, 1929.

«Notes sobre "La reminiscència platònica i l'innatisme cartesà"», *Miscellania Crexells*, Fundació Bernat Metge, I, Barcelona, 1929.

«El sentit de la vida i el problema dels valors», *Conferències Filosòfiques*, Ateneu Barcelonès, Barcelona, 1930.

«Filosofía y educación», *Revista de Pedagogía*, vol. IX, Madrid, 1930.

«La concepción del mundo en Goethe», *Revista de Pedagogía*, vol. XI, Madrid, 1932.

«El concepte de llibertat i el problema de l'educació», *Revista de Psicologia i Pedagogia*, vol. I, Barcelona 1933.

«La reforma universitaria», *Revista de Psicologia y Pedagogía*, Barcelona, 1933. (Reeditado en *Convivium*, números 24-25, Facultad de Filosofía y Letras, Barcelona, 1967.)

«La pedagogía y la vida», *Revista de Pedagogía*, vol. I, Madrid, 1933.

«Pòrtic», en CAMPALANS, RAFAEL, *Política vol dir Pedagogia. Manual pràctic de socialisme català*, Biblioteca d'Estudis Socials, Barcelona, 1933.

«Idees fonamentals d'una pedagogia», *Revista de Psicologia y Pedagogía*, vol. III, Barcelona, 1935.

«La formación universitaria del magisterio», *Revista de Pedagogía*, volumen XIV, Madrid, 1935.

«Le problème de l'être et l'autonomie des valeurs», *Actes du IX Congrès International de philosophie (Congrès Descartes)*, París, 1937.

«Charitas», *Revista Madrid*, Barcelona, 1938.

«La conquista de la objetividad», *Hora de España*, Barcelona, 1938.

«Husserl», *Revista de Catalunya*, vol. XVIII, Barcelona,

1938.

«Notas sobre la vida interior», *Revista dels Catalans d'America*, México, 1939.

«La filosofía de Husserl», *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, 1939.

«Libertad y vocación», *Educación y cultura*, México, 1940.

«Jerarquías y grados», *Educación y cultura*, México, 1940.

«Fidelidad», *Romance*, México, 1940.

«Luis Vives y el humanismo», *Romance*, año I, número IX, México, 1940.

«Diderot resucitado», *Letras de México*, México, 1940.

«Los dos reinos», *Tierra Nueva*, México, 1940.

«La fenomenología (I): Husserl», *Romance*, año I, número X, México, 1940.

«La fenomenología (II): Max Scheler», *Romance*, año I, número XIV, México, 1940.

«La fenomenología (III): Heidegger», *Romance*, año I, número XX, México, 1941.

«La Plenitud Orgánica», artículo en *Homenaje a Bergson* (volumen colectivo por GAOS, J.; NICOL, E.; NOULET, E.; VASCONCELOS, J.; ROBLES, O. y XIRAU, J.), Buenos Aires, 1941.

«Humanismo español», *Cuadernos Americanos*, México, 1942.

«La filosofía de J. L. Vives», *Cursos y Conferencias*, número 21, Buenos Aires, 1942.

«El arte y la vida», *Cuadernos Americanos*, México, 1942.

«Being and objectivity», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. III, Buffalo, Nueva York, 1942.

«De filología histórica», *Cuadernos Americanos*, número 5, México, julio-agosto 1943.

«¿Adónde va la ciencia?», *Cuadernos Americanos*, México, 1944.

«Julián Sanz del Río y el krausismo», *Cuadernos Americanos*, número 16, México, 1944.

«Poderío, magia, intelecto», *Cuadernos Americanos*, número

27, México, 1944.

«El doctor iluminado», *Cuadernos Americanos*, México, 1945.

«Ramón Llull y la utopía española (I)», *Asomante*, año I, número 3, México, 1945.

«Ramón Llull y la utopía española (II)», *Asomante*, año I, número 4, México, 1945.

«Time and its Dimensions», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. VI, Buffalo, Nueva York, 1945.

«Por una senda clara», *Diálogos*, vol. 19, número 4(112), julio-agosto, El Colegio de México, México, 1983. (Artículo escrito, pero no publicado, en París en marzo de 1939.)

III. TRADUCCIONES DE JOAQUIM XIRAU

DESCARTES, RENÉ, *Discurs del mètode*, Barcelona, 1929.

FICHTE, J. B., *Antología*, Tipografía Nacional, Madrid, 1931.

JAEGER, WERNER, *Paideia* (primer tomo), Fondo de Cultura Económica, México, 1978. (Traducción publicada por vez primera en 1942.)

LACHELIER, JULES, *Los fundamentos de la inducción*, Madrid, 1928.

—, *Estudios sobre el silogismo*, Madrid, 1928.

MESSER, AUGUST, *La filosofía actual*, Revista de Occidente, Madrid, 1925.

—, *Filosofía y Educación*, Revista de Pedagogía, Madrid, 1929.

MEYERSON, EMILE, *Identidad y realidad*, Madrid, 1929.

ROBIN, LEON, *El pensamiento griego y los orígenes del pensamiento científico*, Barcelona, 1926.

RUSSELL, BERTRAND, *Los problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona, 1988. (La primera edición de la traducción es de 1928.)

WHITEHEAD, A. N., *Modos de pensamiento*, Losada, Buenos Aires, 1940.

IV. ABREVIATURAS UTILIZADAS

En cuanto a los libros de Joaquim Xirau, los citaremos con la abreviaturas dadas a continuación:

Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna: LEIBNIZ

Rousseau y las ideas políticas modernas: ROUSSEAU

Descartes y el idealismo subjetivo moderno: DESCARTES

(Las citas de estos tres libros corresponden a la edición conjunta de las tres obras por la UNAM, México, 1973.)

El sentido de la verdad: EL SENTIDO DE LA VERDAD (Citado de su versión de 1927.)

La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho: TEORIA DE LOS VALORES

L'Amor i la percepció dels valors: L'AMOR

Amor y mundo: AMOR Y MUNDO (Citado de la edición contenida en Ediciones Península (serie universitaria), Barcelona, 1983)

La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología: HUSSERL

Lo fugaz y lo eterno: LO FUGAZ Y LO ETERNO (Citado de la edición contenida en Ediciones Península (serie universitaria), Barcelona, 1983)

Vida pensamiento y obra de Bergson: BERGSON

Manuel B. Cossío y la educación en España: COSSIO

Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística: RAMON LLULL

(Las citas corresponden a la edición de la UNAM, México, 1963.)

Pedagogía i Vida (Introducción y textos escogidos por Miquel Siguan i Soler): PEDAGOGIA I VIDA

En cuanto a *los artículos de Joaquim Xirau*, los citaremos expresando el título completo del artículo, seguido de la página correspondiente. Con respecto a esto, hay que tener en cuenta lo siguiente:

El artículo «La reforma universitaria» está citado según su reedición en *Convivium*, 1967.

Los artículos «Poderío, magia, intelecto» y «Las dimensiones del tiempo» corresponden a la edición contenida en Ediciones Península (serie universitaria), Barcelona, 1983.

Por último, la *Antología de Fichte* será citado con la abreviatura: FICHTE

B) BIBLIOGRAFIA INDIRECTA

I. ESTUDIOS SOBRE JOAQUIM XIRAU

ABELLÁN, JOSÉ LUIS, «Joaquín Xirau: La antropología del amor», en *Diálogos*, número 5, México, 1965.

—, «Joaquín Xirau: El sentido antropológico del amor», en *Filosofía española en América (1936-1966)*, Editorial Guadarrama, Madrid, 1967.

—, «Las ideas pedagógicas de Joaquín Xirau», en *Ínsula*, número 234, Madrid, 1966. (Reproducido en *La cultura en España*, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1971.)

—, «La Escuela de Barcelona: origen y desarrollo», en *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 5/II, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.

BERRIO, JORDI, *El pensament filosòfic català*, Bruguera, Barcelona, 1966.

CALSAMIGLIA, JOSÉ M., y MARAGALL, JORDI, «Semblanza de Joaquín Xirau», en *Ínsula*, número 234, Madrid, 1966.

DURÁN, MANUEL, «Joaquín Xirau en su cátedra», en *Ínsula*, número 234, Madrid, 1966.

FERRATER MORA, JOSÉ, «Xirau [Palau], Joaquim», *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

FRAILE, GUILLERMO, *Historia de la filosofía española*, tomo II, BAC, Madrid.

GAOS, JOSÉ, *Filosofía mexicana de nuestros días*, Imprenta Universitaria, México, 1954.

GUY, ALAIN, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, Ed. Privat, Toulouse, 1965, tomo I y tomo II. (Traducido al castellano, *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Losada, Buenos Aires, 1966.)

—, *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona, 1985. (Título original: *Histoire de la philosophie espagnole*.)

—, «La philosophie de l'amour selon Joauín Xirau», en *Mélanges à la memoire de Jean Sarrailh*, Centre de Recherches de l'Institut d'Études Hispaniques, Paris, 1966.

—, «La théorie du symbole chez Joaquín Xirau», en *Le Langage* (Actes du XIII Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, Génova, 1966.) Ed. de La Baconnière, Neuchâtel, 1966.

GUY, REINE, *Axiologie et métaphysique selon Joaquín Xirau. Le personnalisme contemporain de l'école de Barcelona*, Université de Toulouse-le-Mirail, Toulouse, 1976.

—, «Le rousseauisme de Joaquim Xirau», *Publications de l'Université de Toulouse-le Mirail*, Série A, tome 45, Toulouse, 1980.

—, «Présence de Krause dans la pédagogie de Xirau», *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 23 année, n° 2, París, 1981.

JOHNSON, D. WILLIAM, «Método y fines de la filosofía de Joaquín Xirau», en *Cuadernos Americanos*, 1946.

HERNÁNDEZ LUNA, JUAN, «La hispanidad de Joaquín Xirau», en *Cuadernos Americanos*, 1946.

LARROYO, FRANCISCO, «El romanticismo filosófico: observaciones a la *Weltanschauung* de Joaquín Xirau», Logos, México, 1941.

LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO, *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid, 1970.

MACHADO, ANTONIO, *Juan de Mairena*, tomo II, Losada, Buenos Aires, 1968.

MARAGALL, JORDI, «Record de Joaquim Xirau», en *Convivium*, número 26, Facultad de Filosofía y Letras, Barcelona, 1968.

—, Artículo en *Gran Enciclopèdia Catalana*, Barcelona, 1980.

—, «Prólogo», en XIRAU, JOAQUIM, *Amor y mundo y otros escritos*, Ediciones Península (serie universitaria), Barcelona, 1983

MUÑOZ ALONSO, ADOLFO, «España», en SCIACCA, M. F., *Panorama del pensamiento contemporáneo*, tomo II, Guadarrama, Madrid, 1959.

NICOL, EDUARDO, «La Escuela de Barcelona», en *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961, págs. 183-186 y 188.

SIGUAN I SOLER, MIQUEL, *La psicologia a Catalunya*, Ed. 62, Barcelona, 1981.

XIRAU, RAMÓN, «Filosofía catalana», en *Panorama del pensamiento catalán*, Tecnos.

ZEAL, LEOPOLDO, *La filosofía en México*, Biblioteca Mínima, tomo I, Mexicana, México, 1955.

II. OTRAS OBRAS DE INTERES

ABELLÁN, JOSÉ LUIS, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 1, Espasa-Calpe, Madrid, 1988.

—, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 4, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

—, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 5/I, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.

—, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 5/II, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.

—, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 5/III, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

ABELLÁN, JOSÉ LUIS y MALLO, TOMÁS, *La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*, Asamblea de Madrid, Madrid, 1991.

A. COBOS, PABLO DE, *Juicios y figuras*, Ancos, Madrid, 1969.

BERGSON, HENRI, *La evolución creadora*, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

BRENTANO, FRANZ, *El origen del conocimiento moral*, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid, 1990.

CHACÓN, PEDRO, «Mecánica y mística: La filosofía de la religión de Henri Bergson», *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Editorial Trotta, Madrid, 1994.

DÍAZ, CARLOS, *Introducción a la fenomenología*, Editorial Zero, Madrid, 1971.

EPICURO, *Máximas para una vida feliz*, Ediciones Temas de Hoy (Clásicos), Madrid, 1994.

FERRATER MORA, JOSÉ, «Barcelona (Escuela de)» en *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

—, «Madrid (Escuela de)», en *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

—, «Uexküll, Jakob von», en *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

—, *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*, en *Obras Selectas*, vol. 1, Revista de Occidente, Madrid, 1967.

GADAMER, HANS-GEORG, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1993.

GARCÍA MORENTE, MANUEL, *La filosofía de Henri Bergson*, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1972.

GRACIA GUILLÉN, DIEGO, *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona, 1986.

HEIDEGGER, MARTIN, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

HUSSERL, EDMUND, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios Ediciones, México, 1984.

—, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985.

—, *Investigaciones lógicas*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1976.

—, *La idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989.

—, *Meditaciones Cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985.

LEVINAS, EMMANUEL, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987.

LÓPEZ DE HARO, CARLOS, *La Constitución y libertades de Aragón y el Justicia Mayor*, Editorial Reus, Madrid, 1926.

LLEDÓ, EMILIO, *El surco del tiempo*, Editorial Crítica, Barcelona, 1992.

MARÍAS, JAVIER, *Corazón tan blanco*, Anagrama, Madrid.

MARÍAS, JULIÁN, *Historia de la filosofía*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1976.

—, *Tratado de lo mejor*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

MESSER, AUGUST, *La Estimativa o la Filosofía de los valores en la actualidad*, Gráfica Universal, Madrid, 1932.

NICOL, EDUARDO, «La Escuela de Barcelona», en *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961.

NIETZSCHE, FEDERICO, *Aurora*, Editores Mexicanos Unidos, S. A.,

México, 1974.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Comentario al «Banquete» de Platón*, en *Obras Completas*, vol. IX, Revista de Occidente, Madrid, 1971.

—, *El hombre y la Gente*, en *Obras Completas*, vol. VII, Revista de Occidente, Madrid, 1969.

—, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, vol. III, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

—, «Estética en el tranvía», en *Obras Completas*, vol. II, Revista de Occidente, 1966.

—, «Introducción a una estimativa», en *Obras Completas*, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid, 1973.

—, *La deshumanización del arte*, en *Obras Completas*, vol. III, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

—, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, vol. I, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

—, «Nada 'moderno' y 'muy siglo XX'», en *Obras Completas*, vol. II, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

—, «Prólogo para alemanes», en *Obras Completas*, vol. VIII, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

—, *¿Qué es filosofía?*, en *Obras Completas*, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid, 1969.

—, «Sobre la fenomenología», en *Revista de Occidente*, núm. 108, mayo 1990, Madrid.

—, *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979.

—, «Sobre un Goethe bicentenario», en *Obras Completas*, vol. IX, Revista de Occidente, Madrid, 1971.

—, «Verdad y Perspectiva», en *Obras Completas*, vol. II, Revista de Occidente, Madrid, 1961.

PLATÓN, *Gorgias*, en *Diálogos*, vol. II, Biblioteca Clásica de Gredos, Madrid, 1987.

RENÉ SCHÉLER, *La fenomenología de las «Investigaciones Lógicas» de Husserl*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1969.

RUIZ BERRIO, JULIO, «Prólogo», en OTERO URTAZA, EUGENIO M., *Manuel Bartolomé Cossío. Trayectoria vital de un educador*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Consejo Superior de

Investigaciones Científicas, Madrid, 1994

SÁDABA, JAVIER, *Saber morir*, Ediciones Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1991.

SANTOJA, GONZALO, «Prólogo», en BERGAMÍN, JOSÉ, *Cristal del tiempo*, Hiru, S.L., Hondarribia (Guipúzcoa), 1995.

SCHELER, MAX, *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid, 1993.

UNAMUNO, MIGUEL DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, vol. VII, Editorial Escelicer, Madrid, 1966.

—, *Diario íntimo*, en *Obras Completas*, vol. VIII, Editorial Escelicer, Madrid, 1966.

—, *Nicodemo el fariseo*, en *Obras Completas*, vol. VII, Editorial Escelicer, Madrid, 1966.

VON BALTHASAR, HANS URS, *La verdad es sinfónica*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1979.

XIRAU, RAMÓN, «Homenaje a Antonio Machado», *Diálogos*, vol. 19, número 4(112), julio-agosto, El Colegio de México, México, 1983.

ZAMBRANO, MARÍA, *Séneca*, Ediciones Siruela, Madrid, 1994.

—, *La razón en la sombra. Antología*, Edición a cargo de Jesús Moreno Sanz, Ediciones Siruela, Madrid, 1993.

ZUBIRI, XAVIER, *Cinco lecciones de filosofía*, Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 1970.

—, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Ediciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1923.

—, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

—, Xavier, «Ortega, maestro de filosofía», *El Sol*, Madrid (de Marzo de 1936).

—, «Prólogo a la primera edición», en JULIÁN MARÍAS: *Historia de la Filosofía*. Biblioteca de la Revista de Occidente. Madrid, 1976.

—, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992.